ARTURO ARDAO

Introducción a



VAZ FERREIRA

LATITUD 35° SUR

BARREIRO Y RAMOS S. A.

MONTEVIDEO 1961

ARTURO ARDAO

Introducción a

VAZ FERREIRA

BARREIRO Y RAMOS S. A.
Montevideo, 1961

DEL AUTOR:

FILOSOFIA PRE-UNIVERSITARIA EN EL URUGUAY
Montevideo, 1945

LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO
Montevideo, 1950

ESPIRITUALISMO Y POSITIVISMO EN EL URUGUAY
México, 1950

BATLLE Y ORDOÑEZ Y EL POSITIVISMO FILOSOFICO
Montevideo, 1951

LA FILOSOFIA EN EL URUGUAY EN EL SIGLO XX
México, 1956

INDICE

ADVERTENCIA

Estos tres textos, de distinto carácter y producidos en diferentes oportunidades, tienen de común el constituir enfoques generales de la personalidad y la obra de Vaz Ferreira. Su reunión en volumen puede llenar un vacío, sirviendo como introducción al estudio del tema. Destinada especialmente a los jóvenes estudiantes, sea además, esta publicación, una nueva forma de homenaje al Maestro.

A. A.

HOMENAJE A VAZ FERREIRA

(Palabras en el acto de homenaje tributado a Vaz Ferreira, con su presencia, por la Facultad de Humanidades y Ciencias, al cumplir aquél ochenta años de edad, en octubre de 1952.)

En octubre de 1892, hace exactamente sesenta años, un difundido diario de Montevideo [1] publicaba una nota con este título: "De Carlos Vaz Ferreira". Seguían estas palabras explicativas: "De una colección de pensamientos aparecidos en *Las Primeras Ideas* con el seudónimo *docteur Pascal,* tomamos algunos que son de verdadero mérito. Pertenecen al aventajado estudiante Carlos Vaz Ferreira".

Con una incipiente aureola de pensador, llegaba así al gran público por vez primera, traspasando el marco de las aulas y de las revistas estudiantiles, el nombre fatigado hoy de celebridad, de Vaz Ferreira. Contaba entonces éste veinte años apenas cumplidos. Pero estaba imperiosamente resuelta ya su vocación, prefigurada por entero su personalidad. Entre los pensamientos que reprodujo en aquella ocasión el diario montevideano, tempranamente tocados todos ellos por la típica manera vazferreiriana, figuraba éste:

"Cada generación que aparece es una nueva corriente que se dirige al porvenir: llegaría completa hasta él si no existiera un abismo, el remolino de la política en que van a precipitarse todas esas inteligencias. El remolino las absorbe y las estrecha a medida que va estrechando sus espirales. Y entonces sólo se ven unos pocos elegidos que pasan nadando trabajosamente asidos de una tabla de salvación: alguna obra científica o histórica, alguna obra filosófica, algún drama de Shakespeare o algún poema de Homero".

Desde la situación vital de su autor, en la móvil vanguardia de una generación que aparecía, esa reflexión —no importa ahora aquí su validez intrínseca— era una autorreflexión. Todo un programa, a la vez, quedaba inscripto en ella. Los elegidos de que allí se habla, son en definitiva autoelegidos. Tal elección es una

[1] El Día, 25 de octubre de 1892.

autoelección. Y Vaz Ferreira no parece haber tenido dificultad en hacer la suya. El escolar *docteur Pascal* de 1892 era ya —y la hazaña estuvo en poder y saber seguir siéndolo— el pensador de la *Lógica Viva* de 1910 o del *Fermentario* de 1938.

Es hermoso comprobarlo, como una forma de homenaje que acaso le resulte especialmente grata, en este otro octubre de 1952 en que rodeamos al filósofo, con admiración y gratitud, en sus ochenta años de edad. Es hermoso comprobarlo para ratificar que, en el campo de la filosofía, él ha sido en su generación el gran elegido —autoelegido— al que una auténtica obra salva, según lo quería, del naufragio incesante del tiempo.

* * *

Cuando Vaz Ferreira recibía aquel lejano espaldarazo periodístico, toda una etapa de la vida filosófica nacional llegaba a su fin. El histórico ciclo de polémica entre el espiritualismo y el positivismo —en el que la pasión, así fuera nobilísima, usurpó tantas veces el sitio de la reflexión— languidecía en las últimas escaramuzas. Las armas ideológicas estaban gastadas, agotados los combatientes.

Justamente un año más tarde, en octubre de 1893, un episodio análogo al que vivimos ahora —el único en nuestro pasado que lo sea— constituyó, sin proponérselo, su clausura solemne. Fue el gran homenaje nacional que al cumplir sus setenta y ocho años le fue tributado a Plácido Ellauri, el viejo profesor espiritualista, por excelencia representativo de la filosofía en el Uruguay en la segunda mitad del siglo anterior, como en la primera del actual habría de serlo —salvadas todas las distancias de personalidad y de época— Vaz Ferreira. "Las dos escuelas, el positivismo y el espiritualismo —comentó alguien muy poco después del episodio— olvidaron sus antagonismos para venerar al viejo apóstol de otros días". El olvido no fue ocasional. Una época, un mundo, quedaban para siempre a las espaldas.

Pero otra época, otro mundo, tenían en aquel ocaso su aurora. De aquel decadente primer lustro de la década del 90, un nuevo espíritu iba a emerger, estremecidas nuestras playas al primer

contacto de una onda filosófica que recorría la cultura occidental. Representante máximo de ese espíritu profundamente innovador, estaba llamado a ser Carlos Vaz Ferreira. En forma vertiginosa se hizo cargo de su papel. El desconocido estudiante de 1892, era ya en 1895 catedrático sustituto de filosofía. En 1896 actuaba como inspirador e informante de una comisión revisora del plan y los programas de la materia. En 1897 obtenía en propiedad la cátedra, a través de un célebre concurso, y publicaba su primer libro. Desde entonces —veinticinco años de edad— quedó erigido por varias décadas en el árbitro del pensamiento filosófico en el Uruguay.

Todos los grandes rasgos con que la nueva época se distinguió de la precedente, fue principalmente por Vaz Ferreira —intérprete original de nuevas circunstancias universales— que los tuvo. Ante todo y por encima de todo, la desaparición del sectario partidismo de las escuelas, fuente obligada de incomprensión y de intolerancia, al que dedicó ya severos pasajes de su disertación en el concurso de 1897. "La enseñanza de la filosofía —dijo entonces— suscita en nuestro país, a mi juicio, una cuestión de vital interés: yo creo que el profesor de esta asignatura tiene hoy, y tendrá por varios años, una importantísima misión que procuraré hacer comprender con un ligero estudio del estado de los conocimientos y de la enseñanza filosófica entre nosotros". Esa misión era la de desterrar la general y arraigada creencia de que todo el pensamiento filosófico se encuadra en escuelas rígidamente determinadas. Creencia —agregaba— que "ha producido ante todo la confusión, como trataré de probarlo al probar que esa concepción es estrecha e impropia para comprender la Filosofía; y ha producido además la intolerancia y el exclusivismo, al presentar a ésta dividida en un número fijo y limitado de teorías opuestas e inconciliables".

Esas preliminares expresiones de Vaz Ferreira resultan imprescindibles a los fines de fijar el significado histórico de su magisterio, como verdadero punto de partida que fueron —antecedente lógico tanto como cronológico— de la fundamental reforma que este magisterio llevó a cabo en nuestra vida filosófica. Ellas encierran la clave de lo que iba a ser luego la parte más recóndita y personal del mensaje vazferreiriano. De la repulsa de las escue-

las derivaría en línea directa la proscripción del espíritu de sistema y del pensar y resolverse por fórmulas, estrecha manera de torturar la realidad y en definitiva ignorarla; la resistencia a la adopción novelera de los *ismos* ultramarinos, facilidad y abdicación de la inteligencia latinoamericana; la prevención contra los formalismos lógicos y los abstraccionismos verbo-conceptuales, que cavan un abismo sutil, pero fatal, entre el pensamiento y el lenguaje; la libre y valerosa profundización de los problemas, con obstinado apego a los hechos que configuran su planteamiento y desprejuiciado desapego a las soluciones dadas o a las consecuencias posibles; la aproximación del conocimiento a la acción, del pesamiento a la vida; el imperio de lo concreto en las ideas y en los ideales para convertir a aquéllas y a éstos, de extraños y a veces adversarios, en amigos y compañeros de lo real.

* * *

Por intermedio de Vaz Ferreira el positivismo de Spencer, en que se formara, perdió así —no sin que aquél hiciera reconocimiento expreso de lo que se le debía y, en verdad, de lo que le debía— la hegemonía indiscutible que ejerciera en la Universidad vasquezacevediana de fines del siglo. Pero no para dar sitio a otra escuela cerrada o a otra tendencia dogmática. La imperiosa presencia viviente de Bergson y James —entre los mayores— excitó el instinto especulativo del nuevo maestro y contribuyó a deslindar su situación histórica de conciencia, vinculándola con la problemática filosófica de su tiempo. Pero sin ninguna declarada adscripción al contenido o simplemente al criterio de sus concepciones. Un aura de originalidad y de autenticidad, de libertad y de sinceridad, habría de poner en toda su obra esa incitante frescura de comienzo en las orillas linderas de la realidad y el pensamiento —para la exploración del entendimiento lógico, de la conciencia moral, de la sensibilidad estética, de los problemas pedagógicos o los problemas sociales— que es, fuera de discusión —por discutidos o discutibles que hayan sido o puedan ser los aciertos parciales— su mérito y su lección más grandes.

Si la obra de Vaz Ferreira no configura de ningún modo un sistema filosófico, cubre en cambio, en sus principales cuadros, el sistema de la filosofía. En el vasto acervo de observaciones y meditaciones que la integran, están cumplidamente representadas la psicología, la lógica, la teoría del conocimiento, la metafísica, la ética, la filosofía de la religión, la estética, la filosofía jurídica y social, la pedagogía. Y en todos esos órdenes una profunda continuidad espiritual establece la secreta e indestructible unidad del conjunto.

No sería posible resumir esa unidad en una fórmula o una palabra. Aquí, muy especialmente, corresponde tener en cuenta la advertencia de Rodó: "No hay nombre de sistema o escuela que sea capaz de reflejar sino superficial o pobremente la complejidad de un pensamiento *vivo*". Pero si nos empeñáramos de todas maneras en servirnos, con las obvias reservas, de un término guía, tendríamos que hablar a propósito de Vaz Ferreira, de una *filosofía de la experiencia,* aludiendo a un esencial empirismo que no es simple criterio metodológico o académica definición respecto a la fuente del conocimiento. A un empirismo que, mucho más allá de eso, hace de la experiencia, en sí misma, el gran dominio de la reflexión filosófica, después de concebirla como ecuación de la *vida,* en su acepción de ámbito y contenido, a la vez que movilidad indefinida, de la conciencia humana, de la existencia humana.

* * *

Al apuntar así, en términos forzosamente sumarios, la significación filosófica de Vaz Ferreira, no olvidamos que tanto como excepcional filósofo ha sido excepcional educador. Sólo que, en él, fuera de que una y otra cosa han marchado siempre entrelazadas, el educador ha estado constantemente inspirado y sostenido por el filósofo.

Como educador, Vaz Ferreira pertenece a una menguada estirpe de ilustres servidores de la educación, que en nuestro país han desarrollado por igual acción de primer plano —como docentes, como directores o como impulsores— en las tres grandes etapas —primaria, media y superior— de la enseñanza pública.

Plácido Ellauri en el tercer cuarto del siglo pasado; Alfredo Vásquez Acevedo en el último cuarto del mismo; Eduardo Acevedo, como Vaz Ferreira, en nuestro siglo, desde fines del anterior. Pero la acción de Vaz Ferreira educador ha sido más completa y universal que la de ningún otro, porque ha sido más dilatada en el tiempo, porque en su caso el ejercicio educacional ha estado habitualmente enriquecido por una valiosísima reflexión pedagógica, porque —sobre todo— en el campo de la enseñanza superior, además de la universitaria clásica ha servido de la manera que bien se sabe, como Maestro de Conferencias y como gestor de esta Casa, a la humanista y científica no profesional.

La verdad es aún que en la vida de Vaz Ferreira el educador ha dominado al filósofo, que el filósofo ha sido sacrificado voluntariamente al educador. Él mismo lo ha declarado, al decir: "en el ejercicio de la enseñanza, y en los cargos públicos que en ella desempeñé, todas mis aspiraciones intelectuales fueron dominadas, y, para lo especulativo, casi esterilizadas, por el fervor de educar". Sus mismos libros filosóficos han tenido una radical intención educadora. Y no por el hecho externo de que recogieran el contenido de algunos de sus cursos docentes, sino por el sentido íntimo de este mismo contenido. A lo que Vaz Ferreira ha consagrado verdaderamente su vida es a educar, porque lo que por encima de todo ha querido realizar —y ha realizado— es enseñar a bien pensar, enseñar a bien sentir y enseñar a bien actuar. Lo que de más original ha hecho en la misma filosofía, ha sido, precisamente, a través de esa tarea, para servir a esa tarea.

Pero he aquí, sin embargo, una doble paradoja. En primer término, toda la obra educacional de Vaz Ferreira recibe su significado y su carácter, del núcleo o centro filosófico de su personalidad, de su actitud filosófica, de su entraña filosófica. Vaz Ferreira educador no se puede explicar sin el Vaz Ferreira filósofo, por más que éste haya vivido al servicio de aquél. En segundo término, tan pronto se toma alguna distancia, es el filósofo, pese a aquella servidumbre de primer plano, el que se impone sobre el educador. Lo probable es que sea principalmente —ya que no exclusivamente— el formidable educador que hay en Vaz Ferreira, el que ha suscitado la universalidad de estos homenajes que

le tributan sus compatriotas contemporáneos. Pero es con certidumbre el original filósofo que hay en él, el que ante todo lo ha conducido a ese puesto de privilegio que la historia en formación de la filosofía continental no vacila en acordarle. A ese puesto que de norte a sur se le reconoce, junto con el cubano Enrique José Varona, el mexicano Antonio Caso, el peruano Alejandro Deústua y el argentino Alejandro Korn, en el pequeño y ya clásico grupo de los que Francisco Romero llamara los *fundadores*. Solitarios fundadores, en la generación anterior, de una real filosofía latinoamericana que desde la escolástica colonial hasta el positivismo no había hecho más que recorrer su prehistoria.

Y estamos seguros de que será también el torso de ese filósofo socráticamente sacrificado en vida al "fervor de educar", el que en definitiva irá afianzándose, creciendo y depurándose en la memoria de la posteridad.

1952.

LA FILOSOFIA DE VAZ FERREIRA

(*Del libro del autor,* La filosofía en el Uruguay en el siglo XX, *México, 1956.*)

1. El educador y el filósofo. Carlos Vaz Ferreira (1872), máxima figura de la filosofía en el Uruguay en el siglo XX, integra el pequeño y selecto grupo de pensadores que, en la generación anterior, pusieron a la filosofía latinoamericana en la vía de su constitución independiente. Con él, el cubano Enrique José Varona, el peruano Alejandro Deústua, el argentino Alejandro Korn, el mexicano Antonio Caso y apenas algún otro.

Cuando se insertan todos esos nombres en una generación, más que la coetaneidad estricta se tiene en cuenta su común significación epocal de transición del positivismo a nuevas formas de pensamiento. Menor que los tres primeros que se han mencionado, mayor que el último, Vaz Ferreira los ha sobrevivido a todos, alcanzando en plena actividad intelectual la segunda mitad del siglo. En octubre de 1952, al cumplir los ochenta años de edad — de alta todavía en milicias universitarias y extrauniversitarias — sus compatriotas le rindieron inusitados homenajes. Tanto como círculos intelectuales, científicos y artísticos de carácter privado, participaron oficialmente en los mismos las autoridades educacionales y los poderes públicos. En vida, disfruta en su país de una forma de gloria comparable a la alcanzada por Rodó.

Corresponde distinguir en la personalidad de Vaz Ferreira dos grandes facetas: la del educador y la del filósofo.

Como educador, no encuentra parangón en toda la historia educacional uruguaya, por la universalidad y la calidad de su actuación. Cubre ésta las tres ramas — primaria, media y superior — de la enseñanza pública, sea por la acción directiva, la teoría pedagógica o la docencia de cátedra. Bajo este último aspecto, ha desempeñado las cátedras universitarias de filosofía y de filosofía del derecho, y desempeña desde 1913 — fecha en que fue creada especialmente para él — la cátedra libre de Maestro de Confe-

rencias, desde la que ha ejercido un singular magisterio, de vasta influencia en distintos órdenes de la cultura nacional.

Al servicio de esa tarea ha puesto Vaz Ferreira su propia vocación filosófica. Él mismo llegó a declarar: "En el ejercicio de la enseñanza, y en los cargos públicos que en ella desempeñé, todas mis aspiraciones intelectuales fueron dominadas, y, para lo especulativo, casi esterilizadas, por el fervor de educar".[1] Pero cabe observar, por un lado, que el Vaz Ferreira educador no se puede explicar sin el Vaz Ferreira filósofo, desde que toda su obra educacional ha sido dirigida desde el núcleo o centro filosófico de su personalidad; y por otro lado, que lo más original de su obra en el campo de la filosofía, ha tenido por esencial objetivo educar, enseñando a bien pensar, sentir y actuar. Como en tantos ilustres ejemplos, desde Sócrates, a cuyo caso más de una vez el suyo ha sido referido, hasta Dewey, filosofía y educación se hallan en él íntimamente compenetradas.

Sólo accesoriamente se tratará en lo que sigue del educador. Es ante todo su pensamiento filosófico, sin olvido de aquella compenetración, lo que habrá de ocuparnos.

El pensamiento filosófico de Vaz Ferreira es deliberadamente fragmentario y asistemático. No lo constituye una construcción de conjunto, guiada por un principio o una hipótesis, ni mucho menos cerrada en sus conclusiones. Es el resultado, por el contrario, de una libre reflexión aislada sobre problemas cuidadosamente replanteados, dentro de una perspectiva siempre abierta para la prosecución, por sí mismo o por otro, de las indagaciones y los análisis. Pero si no configura un sistema filosófico, contempla en sus principales cuadros el sistema de la filosofía. Están en él representadas la psicología, la lógica, la teoría del conocimiento, la metafísica, la ética, la filosofía de la religión, la estética, la filosofía jurídica y social, la pedagogía. En todos, o casi todos, esos dominios, la exégesis de su obra obligaría a extensos desarrollos. Sólo consideraremos aquí los aspectos esenciales del punto de vista de la filosofía general, aquellos que mejor sirvan para definirlo o caracterizarlo como pensador.

---

[1] *Fermentario* (Ed. 1938, Montevideo), pp. VII-VIII.

Su bibliografía es muy amplia. Su producción en libro comprende estos títulos principales: *Curso expositivo de psicología elemental* (1897), *Ideas y observaciones* (1905), *Los problemas de la libertad* (1907), *Conocimiento y acción* (1908), *Moral para intelectuales* (1909), *El pragmatismo* (1909), *Lógica viva* (1910), *Sobre la propiedad de la tierra* (1918), *Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza* (1918), *Conocimiento y acción* (1920), *Estudios pedagógicos* (1921 y 1922), *Sobre los problemas sociales* (1922), *Sobre feminismo* (1933), *Fermentario* (1938). Además, diversos trabajos en revistas y opúsculos. De estos últimos destacamos: *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas* (1940) y *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional* (1940). A lo mencionado hay que agregar todavía numerosos escritos inéditos, especialmente textos de conferencias, cuya próxima publicación se halla anunciada. Como parte de los homenajes recientemente tributados a Vaz Ferreira, el gobierno ha dispuesto la edición oficial de su obra completa.[2]

2. Relaciones con el positivismo. La relación histórica y doctrinaria de Vaz Ferreira con el positivismo, es sustancialmente la misma que la de Rodó.

También él, formado a fines del siglo en la Universidad spenceriana de Vásquez Acevedo, conoció la iniciación positivista; también él se evadió tempranamente del positivismo, acompañando el movimiento filosófico de su época; también él, en fin, llevó a cabo esa transición sin ninguna ruptura violenta, sin formalizar en ningún momento una verdadera polémica antipositivista. Pero en Vaz Ferreira tendrá el fenómeno otro afinamiento, a la vez que otra repercusión nacional, en el campo especializado de la filosofía.

La irresistible influencia ejercida por Spencer en la Universidad de Montevideo, hacia el 90, a la que Vaz Ferreira no pudo ser ajeno, la ha documentado éste en términos autobiográficos.

[2] Cuando Vaz Ferreira falleció, estaba lista una edición de sus *Obras* dispuesta por la Cámara de Representantes, que él alcanzó a supervisar. Aunque está fechada en 1957, se hizo pública en 1958, después de su muerte. Comprende 19 tomos, de los cuales 6 hasta entonces inéditos. Pero no es ni se llama de "obras completas": no incluye algunos volúmenes éditos y otros que siguen todavía inéditos. (Nota de 1961.)

Recordando al pasar, muchos años más tarde, al filósofo inglés, expresó en una conferencia:

> Me lleva, sobre todo, a recordar a este pensador, la oportunidad local, nuestra, que tendrían las lecturas que haría el profesor, los ejemplos que podría citar, para mostrar cuál era nuestro estado de espíritu ante las obras y teorías de Spencer: cómo eran, los suyos, especie de libros sagrados; cómo todo se resolvía invocando al filósofo. Cuando yo era estudiante, por ejemplo, nuestro designio, al exponer otras teorías, al discutir cualquier cuestión, era simplemente preparar la exposición de las doctrinas de Spencer; tales otros pensadores que conocíamos únicamente por resúmenes, habían dicho sobre el derecho, o sobre la moral, tales o cuales cosas que exponíamos; y, finalmente había venido Spencer, y había resuelto la cuestión por tal o cual teoría. Y no se concebía, no ya otra manera de pensar, sino ni siquiera otra manera de exponer una cuestión.[3]

En 1896, siendo ya catedrático sustituto de filosofía, su devoción por Spencer se mantenía muy viva. Refiriéndose a la doctrina estética de éste, afirmaba que hay en ella:

> ...ideas verdaderamente dignas de un estudio serio y profundo, y nada me impedirá dudar de que, desarrollada por su autor, y aplicada por él a muchos problemas que sólo aparentemente quedan fuera de ella, hubiera llegado a ser tan popular como todas las otras que ha propuesto la filosofía evolucionista y que tan cerca están ya de incorporarse de una manera definitiva y completa al conjunto de las verdades científicas que la humanidad ha conquistado.[4]

Juicio francamente laudatorio, extendido, como puede verse, al conjunto de la filosofía spenceriana.

En 1908, sin embargo, escribía:

> Por su faz antipática y estrecha, por su falta de simpatía y por su incomprensión semivoluntaria del pensamiento ajeno, tuvo este pensador bastante castigo, y adecuado a la falta como si hubiera arreglado las cosas

---

[3] *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza* (Montevideo, 1918), p. 110.

[4] "Ideas sobre la estética evolucionista" (en *Anales de la Universidad*, VIII).

un autor de cuentos morales... Y, a fuerza de sequedad y de dureza, dejó su sistema rígido y frágil como esas "lágrimas batávicas" de la física: a la menor rotura se deshizo en polvo.

Moderaba en seguida su opinión:

Pero rechazo esa comparación, que sólo enfatiza los aspectos malos. Se me ocurre otra menos injusta: la lujuriante brotación ideológica con que este pensador cubrió en un momento dado todo el campo de los conocimientos humanos, fue como el "abono verde" de los agricultores... De la obra de Spencer, en sí misma, poco quedó. Pero hoy ¿puede alguien estar seguro de no haberla utilizado? [5]

En 1918 vuelve a Spencer con más serenidad aún:

Las críticas que en nombre de la nueva filosofía evolucionista se dirigen contra la antigua, serían buena manera de motivar una apreciación sobre el ilustre filósofo inglés, con respecto al cual, por lo demás, se siente una gran necesidad en estos momentos de llegar a una apreciación bien exacta y justa, ya que el entusiasmo casi religioso, que lo erigiera en una especie de pontífice infalible de la ciencia y de la filosofía, ha sido sustituido por una reacción que quizá, como es común, tiende ahora a volverse excesiva.[6]

Seguía una pormenorizada y ecuánime discriminación de lo negativo y lo positivo en la obra del jefe del evolucionismo.

A esa relación espiritual de Vaz Ferreira con Spencer — que hemos querido fijar en distintos momentos porque refleja un fundamental aspecto de la evolución del pensamiento filosófico en la Universidad uruguaya — corresponde su relación con el positivismo como doctrina.

En 1897, año en que alcanzó la cátedra de filosofía, en un trabajo sobre la enseñanza de esta disciplina hizo la crítica del propio término *positivismo,* como inadecuado para dar nombre a una escuela definida. En su sentido estricto sostiene el positivismo la ilegitimidad de la metafísica. Sin embargo, los ingleses Spencer,

---

[5] *Conocimiento y Acción* (Ed. 1908, Montevideo), p. 100.
[6] *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza,* p. 109.

Mill, Bain y demás, considerados habitualmente positivistas, hacen metafísica, con la particularidad todavía de que cada uno de ellos tiene una metafísica diferente.

> Bien sé —agregaba— que una opinión corriente quiere emplear el término positivismo, no en su sentido filosófico, como nombre de la escuela que considera imposible todo conocimiento sobre las realidades absolutas, ni en su sentido histórico (casi equivalente) como nombre de la escuela de Augusto Comte, sino como nombre común de todas las filosofías que se caracterizan por dar gran importancia a la observación y a los hechos positivos. Pero, o bien se trata de una tendencia tan exclusivista que lleve a sus autores a suprimir *toda Metafísica,* y en este caso sólo el comtismo podría entrar en esa denominación (¡y con cuánto trabajo!), o bien se trata tan sólo de una tendencia lo suficientemente amplia para dar a los hechos el lugar que merecen en la ciencia, y en ese caso sería difícil encontrar un autor que no mereciera el nombre de positivista entre los que cultivan hoy las ciencias filosóficas.[7]

Exageraba, sin duda, Vaz Ferreira, al considerar tan universal ese positivismo de sentido amplio. Pero hay que pensar que si realzaba el concepto era porque él mismo se sentía —y quería subrayarlo— positivista con ese alcance. Crítico severo de Comte y de los "ingenuos positivistas de la primera hora",[8] que circunscribían todo el saber a la ciencia positiva, evadido del evolucionismo spenceriano, quiso seguir siendo, no obstante, de alguna manera, *positivista.*

En un curso inédito dictado en su cátedra de conferencias en 1914 y 1915, precisó su concepto del positivismo y su posición personal respecto a él. En 1952 ha reproducido textualmente sus palabras de entonces, lo que dobla su significación:

> Existe una tendencia, que sería el positivismo en mal sentido... Porque este término "positivismo" tiene dos sentidos: uno bueno y otro malo: Si por "positivismo" se entiende no tomar por ciertos sino los hechos comprobados como tales; si por positivismo se entendiera graduar

---

[7] "La enseñanza de la filosofía" (en *Anales de la Universidad,* IX).
[8] *Conocimiento y Acción,* pp. 102 y 109.

la creencia, tener por cierto solamente lo cierto, por dudoso lo dudoso, por probable o por posible, lo probable o posible; si por "positivismo" se entiende, todavía, saber distinguir, discernir lo que conocemos bien de lo que no conocemos bien; si positivismo quiere decir sentir admiración y amor por la ciencia pura, sin hacer, en su nombre, exclusiones, entonces el positivismo es posición buena y recomendable. Pero por positivismo se ha entendido también la limitación sistemática del conocimiento humano a la sola ciencia: prohibición de salir de sus límites cerrados; prohibir al espíritu humano la especulación, la meditación, y el psiqueo afectivo, a propósito de problemas ajenos a lo mensurable, a lo accesible a los sentidos. Entonces, el positivismo, así entendido, es doctrina o tendencia en sí misma inferior, y funesta en sus efectos.[9]

Más de una vez se ha debatido la cuestión de las relaciones de Vaz Ferreira con el positivismo. Todo tratamiento del asunto — a resolverse en definitiva de acuerdo con los contenidos reales de su pensamiento — deberá reconocer como punto de partida esas directas expresiones suyas. Lo colocan ellas en la que fue realmente su situación: la de un positivista emancipado que quiso, según la fórmula de Rodó, llevar la doctrina a disolverse en concepciones más altas sin desvirtuarla en lo que tenía de fecundo.

3. Filosofía y ciencia. Ha sido desde esa personal situación de positivista emancipado que Vaz Ferreira ha interpretado las relaciones entre filosofía y ciencia y ha establecido su concepción de la metafísica.

En cuanto al primer punto, ha tenido siempre profunda simpatía e interés por el conocimiento científico, concibiendo a la filosofía influida de cerca por él a través de la historia. "Sea cual sea, en esencia y en dignidad — ha escrito — la relación de la filosofía con la ciencia, es un hecho que la ciencia emite filosofía, y que esa emanación filosófica de la ciencia se intensifica en las regiones de ésta en las cuales, en una época dada, hay superactividad".[10]

---

[9] Conferencia *Sobre enseñanza de la filosofía* (1952), recogida en el vol. XV de la edición de *Obras* de Vaz Ferreira (Montevideo, 1957).

[10] *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas* (Buenos Aires, 1940), p. 10.

Pero — contra lo que quiso el mal positivismo — existe imposibilidad radical de circunscribir el saber a la ciencia con eliminación de la filosofía, porque tan pronto aquélla se profundiza obliga necesariamente, a los propios científicos, a filosofar, es decir, a hacer metafísica. Tengan o no conciencia de ello. A menudo ocurre lo último porque no hay una frontera definida, un límite preciso separando la filosofía de la ciencia. Resulta así, entre una y otra, una región intermediaria propicia a la confusión y la ambigüedad. Esa región es inevitable y la frecuentan tanto los filósofos como los científicos. Pero cuando éstos lo hacen con ignorancia de la filosofía, sucede que, o redescubren penosamente la buena filosofía de los filósofos, o, lo que es más habitual, hacen mala filosofía, mala metafísica.[11]

La expresada noción de una región intermediaria entre filosofía y ciencia, constituye una especie de clave para la comprensión del concepto vazferreiriano de las relaciones entre una y otra forma de saber.

Para Vaz Ferreira hay una continuidad insensible entre el saber científico y el saber filosófico. Es gradualmente que se pasa de uno a otro, a través de aquella región intermedia en que ni uno ni otro se ofrecen en toda su pureza. La diferencia entre ciencia y filosofía no es, pues, de esencia, como diversas tendencias de la reacción antipositivista lo han sostenido, sino de grado. Pero esa diferencia de grado no es entendida al modo positivista clásico, como diferencia en el grado de síntesis, a lo largo del proceso inductivo que remonta del plano de los hechos al plano de las leyes. Es entendida como diferencia en el grado de claridad y consistencia, precisión y certidumbre del saber.

En 1908 escribía:

> La ciencia que teme a la metafísica noble, es víctima de otra metafísica inconsciente y vergonzante, que la parasita, y que, en vez de depurarla, la enturbia. No hay nada tan digno de atención como el aspecto que ha tomado hoy esa región intermediaria entre el conocimiento positivo y la especulación francamente filosófica. Cada vez los sabios profundizan

[11] "Ciencia y metafísica", artículo de *Conocimiento y acción*, reproducido en *Fermentario*. Además: conferencia *Sobre enseñanza de la filosofía*.

y generalizan más, y su ciencia, al disolverse en metafísica, pasa por una especie de punto crítico, en que el conocimiento toma un aspecto excepcionalmente turbio y ambiguo.[12]

Parece desprenderse de esas palabras un juicio negativo de desvalorización o desestima a propósito de la mencionada "región intermediaria". Pero el verdadero pensamiento de Vaz Ferreira se aclara en su citada conferencia de 1952 (que resumía un curso de 1914 y 1915). Dice allí:

Entre la ciencia y la filosofía hay una región intermedia que frecuentan tanto los científicos que vienen de un lado como los filósofos que vienen del otro. La única diferencia está en que, en ciertas ciencias, la capa solidificada, diré así, es más espesa: hay que profundizar más para llegar a los problemas filosóficos, en tanto que en otras ciencias la filosofía está a flor, y se la encuentra por poco que se ahonde. Pero la diferencia es de grado. Por eso es inevitable filosofar: ningún hombre de pensamiento puede no hacerlo. Lo único es que el científico que ignora la buena filosofía, la hace mala; pero la hace...[13]

Como se ve, esa región no sólo es frecuentada — bien o mal — por los científicos, sino también por los filósofos. Pero es fundamentalmente como ensanche o continuación de la ciencia que Vaz Ferreira la concibe. Se ve mejor en este otro pasaje, revelador, además, de toda la importancia que a dicha región atribuía, así como puntualizador de la diferencia sólo de grado, a su juicio, entre filosofía y ciencia:

El habitual modo de enseñar la ciencia y la filosofía, produce, en el espíritu de los estudiantes, una solución de continuidad donde ella no existe, por resultar suprimida toda una región del conocimiento, que es la región intermedia entre la ciencia positiva y la filosofía. Por un lado se programa, y eso está bien, las asignaturas, encerrándolas dentro de sus límites positivos y prácticos; pero, por otro lado, se enseña la filosofía sólo en el plano más general y abstracto; y, entonces, deja de enseñarse todo

[12] *Conocimiento y acción*, p. 108.
[13] Conferencia *Sobre enseñanza de la filosofía*.

Pero — contra lo que quiso el mal positivismo — existe imposibilidad radical de circunscribir el saber a la ciencia con eliminación de la filosofía, porque tan pronto aquélla se profundiza obliga necesariamente, a los propios científicos, a filosofar, es decir, a hacer metafísica. Tengan o no conciencia de ello. A menudo ocurre lo último porque no hay una frontera definida, un límite preciso separando la filosofía de la ciencia. Resulta así, entre una y otra, una región intermediaria propicia a la confusión y la ambigüedad. Esa región es inevitable y la frecuentan tanto los filósofos como los científicos. Pero cuando éstos lo hacen con ignorancia de la filosofía, sucede que, o redescubren penosamente la buena filosofía de los filósofos, o, lo que es más habitual, hacen mala filosofía, mala metafísica.[11]

La expresada noción de una región intermediaria entre filosofía y ciencia, constituye una especie de clave para la comprensión del concepto vazferreiriano de las relaciones entre una y otra forma de saber.

Para Vaz Ferreira hay una continuidad insensible entre el saber científico y el saber filosófico. Es gradualmente que se pasa de uno a otro, a través de aquella región intermedia en que ni uno ni otro se ofrecen en toda su pureza. La diferencia entre ciencia y filosofía no es, pues, de esencia, como diversas tendencias de la reacción antipositivista lo han sostenido, sino de grado. Pero esa diferencia de grado no es entendida al modo positivista clásico, como diferencia en el grado de síntesis, a lo largo del proceso inductivo que remonta del plano de los hechos al plano de las leyes. Es entendida como diferencia en el grado de claridad y consistencia, precisión y certidumbre del saber.

En 1908 escribía:

> La ciencia que teme a la metafísica noble, es víctima de otra metafísica inconsciente y vergonzante, que la parasita, y que, en vez de depurarla, la enturbia. No hay nada tan digno de atención como el aspecto que ha tomado hoy esa región intermediaria entre el conocimiento positivo y la especulación francamente filosófica. Cada vez los sabios profundizan

[11] "Ciencia y metafísica", artículo de *Conocimiento y acción*, reproducido en *Fermentario*. Además: conferencia *Sobre enseñanza de la filosofía*.

y generalizan más, y su ciencia, al disolverse en metafísica, pasa por una especie de punto crítico, en que el conocimiento toma un aspecto excepcionalmente turbio y ambiguo.[12]

Parece desprenderse de esas palabras un juicio negativo de desvalorización o desestima a propósito de la mencionada "región intermediaria". Pero el verdadero pensamiento de Vaz Ferreira se aclara en su citada conferencia de 1952 (que resumía un curso de 1914 y 1915). Dice allí:

Entre la ciencia y la filosofía hay una región intermedia que frecuentan tanto los científicos que vienen de un lado como los filósofos que vienen del otro. La única diferencia está en que, en ciertas ciencias, la capa solidificada, diré así, es más espesa: hay que profundizar más para llegar a los problemas filosóficos, en tanto que en otras ciencias la filosofía está a flor, y se la encuentra por poco que se ahonde. Pero la diferencia es de grado. Por eso es inevitable filosofar: ningún hombre de pensamiento puede no hacerlo. Lo único es que el científico que ignora la buena filosofía, la hace mala; pero la hace...[13]

Como se ve, esa región no sólo es frecuentada — bien o mal — por los científicos, sino también por los filósofos. Pero es fundamentalmente como ensanche o continuación de la ciencia que Vaz Ferreira la concibe. Se ve mejor en este otro pasaje, revelador, además, de toda la importancia que a dicha región atribuía, así como puntualizador de la diferencia sólo de grado, a su juicio, entre filosofía y ciencia:

El habitual modo de enseñar la ciencia y la filosofía, produce, en el espíritu de los estudiantes, una solución de continuidad donde ella no existe, por resultar suprimida toda una región del conocimiento, que es la región intermedia entre la ciencia positiva y la filosofía. Por un lado se programa, y eso está bien, las asignaturas, encerrándolas dentro de sus límites positivos y prácticos; pero, por otro lado, se enseña la filosofía sólo en el plano más general y abstracto; y, entonces, deja de enseñarse todo

[12] *Conocimiento y acción*, p. 108.
[13] Conferencia *Sobre enseñanza de la filosofía.*

> lo que está en un plano intermedio, ese plano, o región, del análisis científico profundizado, por el cual se va pasando insensiblemente de cada ciencia práctica a la filosofía. Un movimiento natural del pensamiento lleva, en cada orden de hechos o principios, a ese paso insensible, aun cuando las exigencias de la ciencia práctica obliguen realmente, contra toda lógica, a hacer aquí cortes artificiales... el corte que se hace entre ciencia positiva y metafísica es completamente artificial y motivado por razones de índole práctica.[14]

Pero, por más que la ciencia emita filosofía y que la diferencia entre una y otra sea sólo de grado, la filosofía no se halla de ningún modo prefigurada por la ciencia, predeterminada por los contenidos de ésta, cuyas líneas esté llamada a prolongar en su misma dirección o sentido. Entenderlo así es caer en falsas o ilegítimas trascendentalizaciones, matemáticas o no. "Y es que en esa región de pasaje de la ciencia a la filosofía", hay que evitar el peligro "de presunción, cuando la ciencia pretende erigir en filosofía sus procedimientos, sus fórmulas y hasta sus deficiencias y contradicciones".[15]

La identidad de esencia entre ciencia y filosofía — pasaje "insensible", "gradual", de una a otra — no resulta en Vaz Ferreira de la reducción de la filosofía a la esencia de la ciencia, como en el positivismo. Resulta, a la inversa, de la reducción de la ciencia a la esencia de la filosofía. No se funda la filosofía en la ciencia; se funda la ciencia en la filosofía. No es que, como para Comte o para Spencer, la filosofía siga siendo en su naturaleza íntima ciencia positiva; es que la ciencia positiva en su naturaleza íntima es ya filosofía, o sea metafísica. De manera incomparablemente gráfica lo expresa en su citado artículo *Ciencia y Metafísica:*

> En medio del "océano para el cual no tenemos barca ni velas", la humanidad se ha establecido en la ciencia. La ciencia es un témpano flotante.
>
> Es sólido, dicen los hombres prácticos, dando con el pie; y, en efecto, es sólido, y se afirma y se ensancha más cada día. Pero por todos sus

---

[14] *Ibídem.*

[15] *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas,* p. 44.

lados se encuentra el agua; y si se ahonda bien *en cualquier parte,* se encuentra el agua; y si se analiza *cualquier trozo* del témpano mismo, resulta hecho de la misma agua del océano para el cual no hay barca ni velas. *La ciencia no es más que Metafísica solidificada.*[16]

Esta idea nos pone en el camino de su concepción de la metafísica, como saber diferenciado del científico sólo en el grado, como ya se ha dicho, de claridad y consistencia, de precisión y certidumbre.

4. Concepción de la metafísica. En su condición de positivista emancipado reconoce la posibilidad y legitimidad de la metafísica. Pero de una nueva metafísica, colocada sobre fundamentos bien distintos a los de la tradicional. La superación del positivismo no debía perseguirse por una vuelta a lo antiguo, sino por la instauración de un pensamiento de nuevo tipo, depurado de las deficiencias que malograron a los viejos sistemas metafísicos.

La metafísica clásica reposó sobre dos grandes clases de falacias: por un lado las falacias de falsa precisión y falsa sistematización, consistentes en suponer y expresar la precisión o el sistema donde ellos no son posibles; por otro lado, las falacias verbo-ideológicas, que resultan de la inadecuación entre las palabras y las ideas y juicios, entre el lenguaje y el pensamiento. Dentro de estas últimas, especialmente aquella que consiste en demostrar la verdad de una tesis por el absurdo a que lleva la contraria, sin advertirse que se ha partido de una inadecuada formulación verbal de la cuestión. "Casi toda la metafísica, casi toda la filosofía tradicional" es tal vez una inmensa ilustración de este paralogismo que puede por eso llamarse "el paralogismo de los metafísicos".[17]

La metafísica —escribe— ha cometido el error de querer ser precisa, de querer ser geométrica, planteando cuestiones y estableciendo fórmulas verbales afectadas casi universalmente de falsa precisión y de inadecuación, como lo están no sólo las demostraciones metafísicas, sino generalmente sus mismos problemas... La metafísica es legítima; más que

[16] *Conocimiento y acción*, p. 109.
[17] *Lógica viva* (Ed. 1920, Montevideo), p. 133.

legítima: constituye y constituirá siempre la más elevada forma de la actividad del pensamiento humano, mientras no pretenda tener el aspecto de claridad y precisión de la ciencia; en cambio, con el aspecto geométrico y falsamente preciso que ha pretendido dársele, la metafísica es simplemente la ilustración típica, por una parte, del sofisma de falsa precisión, que ya hemos estudiado y, por otra, de estas falacias verboideológicas.[18]

Se ve cuál es la verdadera diferencia entre metafísica y ciencia, formas de saber entre las cuales hay contigüidad, continuidad, transición. Se aclara definitivamente con esta imagen muy reiterada por Vaz Ferreira:

Podemos representarnos al conocimiento humano como un mar, cuya superficie es muy fácil ver y describir. Debajo de esa superficie, la visión se va haciendo, naturalmente, cada vez menos clara; hasta que, en una región profunda, ya no se ve: se entrevé solamente (y, en otra región más profunda, dejará de verse del todo)... De modo que, si el que quiere describir o dibujar esas realidades, nos presenta las cosas del fondo con la misma precisión, con la misma claridad, con la misma nitidez de dibujo que las cosas de la superficie — estoy queriendo decir: si alguien nos da una metafísica parecida a la ciencia —, podemos afirmar sin cuidado que nos da el error, en vez de la verdad parcial de que somos capaces.[19]

Es sólo esa "verdad parcial de que somos capaces" la que justifica a la metafísica. No será posible, a su propósito, lograr la precisión rigurosa. Y para evitar en las conclusiones la falsa precisión, habrá que empezar por evitar en el método las inadecuaciones verbales. La preservación de las falacias verbo-ideológicas, de las celadas tendidas por las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje, se convierte entonces en la cuestión capital de la propedéutica metafísica, en lo que — con el título kantiano — podría llamarse también en la obra de Vaz Ferreira, "prolegómenos a toda metafísica futura".

Imagina así el pensador montevideano "un libro futuro" de filosofía en el que el autor fuera dejando constancia de las difi-

---

[18] *Ibídem*, pp. 137-8.
[19] *Ibídem*, pp. 137 y 154.

cultades de su pensamiento para llegar al fondo de los problemas, es decir, al fondo de la realidad; en el que expresara sus oscilaciones y sus dudas, tanto como sus evidencias; en el que, llegado el caso, no pudiendo encerrar en ningún esquema verbal su psicología a propósito del asunto, recurriera al artificio de transcribir anotaciones, en parte complementarias y en parte contradictorias, hechas en distintos momentos y en distintos estados de espíritu. Ese autor futuro llegaría a decir, refiriéndose a nuestra época:

> Es cierto que la humanidad no había acabado de comprender todavía que, desde los tiempos de Aristóteles, había estado confundiendo durante más de veinte siglos el lenguaje con el pensamiento. Pero, aún así, parece imposible que a los autores de aquel tiempo no se les ocurriera, por lo menos, comparar sus obras con las anotaciones que les servían para prepararlas; notar cómo, en el paso de éstas a aquéllas, se habían desvanecido todas las dudas, las oscuridades, las contradicciones y las deficiencias; y cómo, por consecuencia, un libro de los de entonces, esto es: una sistematización conceptual cerrada, con una tesis inconmovible, argumentos ordenados como teoremas, un rigor de consecuencia y una convicción que parodiaban artificialmente el pensamiento ideal de un ser superior que jamás ignorara, dudara o se confundiera o se contradijera, era un producto completamente falso y ficticio.[20]

En tales condiciones cree Vaz Ferreira que la filosofía metafísica será por completo distinta, habrá nacido de nuevo, o sencillamente *habrá nacido*, el día en que los filósofos expresen — como ése del "libro futuro" — todo lo que en verdad piensan y cómo lo piensan, y hasta todo lo que sienten. El día en que expresen todo lo que *psiquean*, verbo éste que prefiere más que otro para designar el pensamiento viviente, independizado de las fórmulas de la lógica.

Semejante concepción de la metafísica compromete dos grandes cuestiones, ninguna de ambas, por otra parte, circunscripta al saber metafísico, como que empiezan por afectar al pensamiento y la acción cotidianos: la cuestión de las relaciones entre la psi-

[20] *Conocimiento y acción*, p. 98; reproducido y comentado en *Lógica viva*, p. 156; reproducido en *Fermentario*, p. 119.

cología y la lógica de la inteligencia y la cuestión de la certidumbre del conocimiento. Con la primera tiene que ver su idea de la *psico-lógica* o *lógica viva,* centrada en las ya aludidas relaciones entre el pensamiento y el lenguaje. Con la segunda tiene que ver su teoría de la creencia y su particular versión del escepticismo; tiene que ver aun el problema del valor de la razón.

5. La psico-lógica o lógica viva. Cuando se llega a este punto se alcanza, quizá, lo que constituye el núcleo dirigente del pensamiento filosófico de Vaz Ferreira. Un núcleo integrado por elementos psicológicos, lógicos y gnoseológicos, íntimamente fundidos en una unidad.

Lógica viva es el título de una obra de Vaz Ferreira, publicada en 1910, que tenía por contenido un curso dictado el año anterior. En el prólogo explicaba que ese libro venía en lugar de otro que con más tiempo hubiera deseado escribir, haciendo "un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales. No una *Lógica,* entonces, sino una *Psico-Lógica...*"[21]

Tanto la expresión *lógica viva* como la expresión *psico-lógica* —prácticamente sinónimas— las había empleado ya Vaz Ferreira con esa significación en *Los problemas de la libertad,*[22] cuya publicación periódica empezó en 1903,[23] y que apareció en forma de libro en 1907. Esta obra —vista habitualmente sólo como un ensayo metafísico— debe considerarse el primer gran antecedente de la Lógica Viva, y su fecha inicial, el punto de partida —exteriorizado— de la personalísima inflexión del pensamiento vazferreiriano que trazó definitivamente la originalidad de su perfil. Antes de esa fecha Vaz Ferreira había escrito una Psicología (1897) y una Lógica (1899). Nada tienen que ver ellas con la Psico-Lógica que comienza a configurarse en *Los problemas de*

[21] *Lógica viva,* p. 5.
[22] *Los problemas de la libertad* (Ed. 1907, Montevideo), pp. 64 y 74.
[23] En *Anales de la Universidad.*

la libertad (1903-07), se continúa en *Conocimiento y acción* (1908),[24] y culmina en la *Lógica viva* (1910).

La psico-lógica vazferreiriana arranca de la ya clásica concepción de lo psíquico, que en la época puso en circulación la nueva dirección de la psicología representada en especial manera por James y Bergson: frente a la vieja doctrina asociacionista, atomista, mecanicista, estática, de la vida del espíritu, la que concibe a ésta como una realidad continua, fluída, cambiante y dinámica.

La sugestión de este nuevo punto de vista prendió vivamente en Vaz Ferreira. Pero no habría de desarrollarlo en el campo específico de la psicología, para esclarecer problemas de ésta, sino en el de las relaciones de la psicología con la lógica, para esclarecer problemas propios de la última. La incitación psicológica de James y Bergson se superpuso así a la incitación lógica de Stuart Mill, proporcionándole el principal, ya que no único, motivo de su psico-lógica: la imposibilidad de formular en los esquemas verbales del lenguaje toda la viviente riqueza del pensamiento.

En *Los problemas de la libertad,* al denunciar las confusiones en que se incurre en el tratamiento de los mismos, escribe —pasaje que escogemos entre muchos análogos—:

> A cada momento siento la necesidad de interrumpir mi exposición para insistir sobre esto: Los análisis, en la forma en que los hago, en la forma en que forzosamente hay que hacerlos por medio del lenguaje, esquematizan, y presentan el estado mental de confusión, distinto de lo que es en la realidad psicológica... la confusión real, la confusión psicológica, no es igual a la que obtenemos nosotros por el análisis reflexivo del significado de las frases: la confusión psicológica no se superpone a la confusión lógica; la confusión de hecho, no es generalmente la confusión en que se incurriría si, perdóneseme la paradoja, confundiéramos como sería razonable hacerlo. Por eso, un lector dado confundirá a su modo, y otro lector confundirá al suyo, y aun un mismo lector podrá confundir de modos diferentes según los momentos.[25]

[24] Especialmente en el ensayo "Un paralogismo de actualidad" (reproducido en *Fermentario*).

[25] *Los problemas de la libertad,* pp. 69-70.

En el ensayo *Un paralogismo de actualidad*, subraya el carácter absoluto de la inadecuación entre el pensamiento y el lenguaje, con referencia a Bergson y James:

> Cuando se dice que un modo de expresarse más particular es menos esquematizante que uno más general, no hacemos sino una diferencia de grado: se me ocurre que, para explicar esto, Bergson emplearía la siguiente metáfora: entre un lenguaje de términos muy poco generales y otro de términos muy generales, hay la diferencia que entre un montón de polvo y un montón de piedras: el tamaño de las "concreciones", nada más; el primero será más a propósito para hacernos imaginar lo fluído, lo continuo; pero, en realidad, tan discontinuo es uno como otro; y, del mismo modo, aunque el lenguaje poco general sea representación menos empobrecida de lo mental, sería siempre una expresión inadecuada. En cuanto a W. James, es posible que se le ocurriera esta otra imagen: nuestro discurso representa al *stream of thought* como esas líneas y flechas de las cartas marinas representan las corrientes de agua; y en una carta detallada, donde se usen muchas flechas y muchas rayas para indicar en cada lugar la dirección, la velocidad y los otros datos, claro es que se da una representación menos inadecuada que cuando se representa la corriente por unas pocas líneas; pero la diferencia es de grado, y esa representación esquemática es en uno y otro caso inadecuada por naturaleza.[26]

En el prólogo de la *Lógica viva* indica como uno de los grandes temas de ésta:

> Observaciones de orden teórico concernientes a las relaciones de la psicología y la lógica, del pensamiento y el lenguaje, etc., destinadas a corregir los conceptos falsos que el esquematismo de la lógica ha originado. Esto es algo que hoy flota en el ambiente... Varios pensadores contemporáneos —nombraré a Bergson, James— son los que tienen una parte personal más grande en este movimiento. Pero él es ambiente.[27]

No toda la *Lógica viva* se reduce al análisis de las relaciones entre lenguaje y pensamiento. Pero allí estará lo más importante. Estudia: errores de falsa oposición; cuestiones de palabras y cues-

[26] *Conocimiento y acción*, pp. 66-7.
[27] *Lógica viva*, p. 7.

tiones de hechos; cuestiones explicativas y cuestiones normativas; la falsa precisión; la falsa sistematización; falacias verbo-ideológicas; la lógica y la psicología de las discusiones; los planos mentales; la ilusión de experiencia; psicología y lógica de las clasificaciones; valor y uso del razonamiento. Y todavía otros temas, en este libro deliberadamente inacabado, esbozo de un plan en el que lo que se concibe "no es un libro, sino un tipo de libros que podrían escribirse en número indefinido, porque su materia es inagotable".[28]

La intención de la *lógica viva,* su significado profundo, es la promoción de un nuevo modo de pensar, más amplio, más sincero, más comprensivo que el habitual, mediante la mostración de lo *concreto,* lo *vivo* del pensamiento que se agita por debajo del *esquema verbal* en que se le formula para expresarlo.

"Lo que expresamos no es más que una mínima parte de lo que pensamos". Pero la verdad es todavía que lo que pensamos "es una mínima parte de lo que psiqueamos".[29] De ahí que Vaz Ferreira llame aún la atención sobre el pensamiento no cristalizado o definido, en estado naciente, germinal o *fermental.* Esta última expresión aparece insistentemente reiterada en sus libros y conferencias, se convierte en uno de los rasgos más típicos de su pensamiento y de su pedagogía, y al fin da título a una de sus obras —*Fermentario*— concebida para recoger *"el psiqueo antes de la cristalización: más amorfo, pero más plástico y vivo y fermental".*[30]

Proyectada la lógica viva al pensar metafísico, he aquí las fecundas consecuencias que a su juicio se derivarían:

> Imagínense ustedes que un Kant no nos hubiera dado solamente su sistematización; imagínense que pudiéramos hoy saber, no sólo de las divisiones que hizo Kant, cómo separó el espíritu en compartimientos, cómo puso tabiques y cómo dijo que *A* era esto, que *B* era la otro y que *C* se dividía en primero, segundo y tercero, sino que hubiéramos sabido lo que Kant dudaba, y lo que Kant ignoraba; y, sobre todo, cómo ignoraba: ¡cuán

[28] *Ibídem,* p. 6.
[29] *Conocimiento y acción,* p. 99.
[30] *Fermentario,* p. II.

provechoso nos sería esto para *fermento pensante!* Las teorías de Kant han hecho su bien; han hecho también su mal; y ha llegado un momento en que han dejado tal vez de ser útiles a la humanidad; pero aquel fermento pensante hubiera sido de utilidad eterna. Si pudiéramos ver la franja psicológica, la penumbra, el halo, lo que hay alrededor de lo absolutamente claro; si pudiéramos saber hoy, por ejemplo, cómo piensa un Bergson, qué dudas tiene, en qué contradicciones se ve a veces envuelto (de las que se salva con tal o cual artificio de lógica)...[31]

6. Graduación de la creencia y escepticismo. En un tipo de pensamiento como el que —según acaba de verse— ejercita y preconiza Vaz Ferreira, adquiere singular entidad el problema de la certidumbre del conocimiento. ¿Qué se puede esperar del punto de vista de la certidumbre allí donde el conocimiento se compara con un mar por debajo de cuya superficie se ve cada vez menos claro y al fin nada se ve; allí donde se recomienda tomar en cuenta tanto como las evidencias, las oscilaciones y las dudas del pensamiento; allí donde se pone énfasis en lo que no es ya, en rigor, pensamiento, sino psiqueo informulable?

Éste es uno de los puntos más discutidos de la filosofía de Vaz Ferreira, aquel que le ha merecido, de antiguo, el reproche de escepticismo, de incitación a vacilar, de filosofía de la duda. De ello se ha defendido nuestro filósofo en distintas oportunidades, sin dejar de reconocer, empero, a su propósito, una forma particular de escepticismo. La clave de su doctrina en este aspecto de la problemática del conocimiento, se halla en un concepto o idea directriz que podría denominarse de la *graduación de la creencia.* Podría hablarse, aún, de una *doctrina de la creencia graduada,* inseparable de su concepción de la psico-lógica o lógica viva.

En 1908 enunció ya explícitamente esa doctrina, vinculándola de manera expresa a cierta especie de escepticismo.[32] Verdadera alma, en seguida, de su célebre obra de 1910, la ha reiterado a lo largo de toda su producción. En su citada conferencia de 1952

[31] *Lógica viva,* p. 158.
[32] *Conocimiento y acción,* ensayos "Conocimiento y acción" y "Un paralogismo de actualidad".

sobre la enseñanza de la filosofía, volvió a ella, condensándola ocasionalmente así:

> Abrir los espíritus; ensancharlos; darles amplitud, horizontes, ventanas abiertas; y, por otro lado, ponerles penumbra; que no acaben en un muro, en un límite cerrado, falsamente preciso; que tengan vistas más allá de lo que se sabe, de lo que se comprende totalmente: entrever, vislumbrar, y todavía sentir, más allá de esos horizontes lejanos y apenumbrados, la vasta inmensidad de lo desconocido. Enseñar a *graduar la creencia* y a distinguir lo que se sabe y comprende bien, de lo que se sabe y se comprende menos bien, y de lo que se ignora (enseñar a ignorar, si esto se toma sin paradoja, es tan importante como enseñar a saber)... Y producir también la sensación de la dificultad de las cuestiones, el discernimiento entre lo que es cierto o simplemente probable, y la sensación, también, de que hay problemas insolubles.[33]

De acuerdo con eso, su crítica del dogmatismo es severísima. Ni aun cuando se tenga una convicción definida, así sea fuerte, debe el espíritu encerrarse en ella. Por el contrario, debe permanecer en una actitud siempre amplia, abierta y sincera. Lo que expresa sobre la enseñanza de la filosofía tiene que ver con la especulación filosófica en sí misma:

> La actitud mental del profesor, y la actitud que él ha de procurar provocar en los estudiantes, ha de ser una actitud sincera; tener el espíritu abierto: sea que sobre un problema determinado se dude, sea que el espíritu se incline más o menos fuertemente a una solución, sea, lo que puede ocurrir aún en esos problemas, que se llegue a tener una convicción; pero nunca ese estado de espíritu más o menos fijado ha de ser inatacable por los hechos o los argumentos. Lo que hay que evitar es esa rigidez definitiva que pueden adquirir las convicciones o los espíritus... El hombre que, sobre estos problemas inciertos, dudosos, oscuros, se ha formado una convicción hasta el grado tal que ya no puede pensar libre y sinceramente; el que, por ejemplo, ya no puede ni sabe cambiar ideas, sino sólo discutir (para imponer una convicción irreductible), ha cerrado, ha *insensibilizado*

---

[33] Conferencia *Sobre enseñanza de la filosofía.*

su espíritu para las influencias racionales y hasta afectivas: el mal espiritual irreparable.[34]

Es eso — llega a admitirlo — una forma de escepticismo. El escepticismo es malo considerado como sistema. "Pero hacia ese escepticismo sistemático, la enseñanza que preconizamos no inclinará a ningún espíritu; al contrario, alejará de él más todavía que de los otros sistemas. Su efecto será otro, deseable y bueno; enseñará *no a dudar sistemáticamente, sino a ajustar, a proporcionar, a adecuar la creencia al verdadero estado y naturaleza de las cuestiones*".[35]

Con esos elementos queda integrada en lo esencial la posición de Vaz Ferreira frente al clásico problema de la certeza. Nada de dogmatismo. Nada tampoco de escepticismo como sistema. En definitiva, una especial forma de escepticismo que no sería bastante llamar escepticismo metódico. La duda como método se halla desde luego involucrada en la doctrina de Vaz Ferreira; pero con ese método puede irse — como en el típico caso cartesiano — derechamente al dogmatismo. Más allá del escepticismo en cuanto al método, hay en Vaz Ferreira una forma de escepticismo en cuanto a las conclusiones: la que resulta del constante cuidado crítico para no creer sino con las debidas garantías, y ello mismo en el grado en que corresponda y con el espíritu abierto para, llegado el caso, modificar la creencia. Escepticismo *de tendencia,* que opuso alguna vez al escepticismo de sistema.

En 1908, en un pasaje fundamental, que es tal vez, históricamente la primera formulación de su doctrina de la graduación de la creencia, manifestó su disgusto por el empleo para designarla — él mismo lo hacía entonces y volvería a hacerlo después — del vocablo escepticismo. Escribió allí:

Pero estoy notando que he escogido una bien pobre e inapropiada y triste palabra, y que tal vez por ello no he podido expresar lo que deseaba. "Escepticismo" sugiere algo de sistemático, de seco, de estrecho también, casi de profesional; y de dogmático, sin que sea paradoja: es el dogma-

[34] *Ibídem.*
[35] *Ibídem.*

tismo de la ignorancia, el más incomprensible de todos. ¿Por qué hablar de escepticismo, cuando se trata de la única actitud mental en que el hombre puede conservarse sincero ante los otros y ante sí mismo sin, para eso, mutilarse el alma...? saber qué es lo que sabemos, y en qué plano de abstracción lo sabemos; creer cuando se debe creer, en el grado en que se debe creer; dudar cuando se debe dudar, y graduar nuestro asentimiento con la juzteza que esté a nuestro alcance; en cuanto a nuestra ignorancia, no procurar ni velarla, ni olvidarla jamás; y, en ese estado de espíritu, obrar en el sentido que creemos bueno, por seguridades o por probabilidades o por posibilidades, según corresponda, sin violentar la inteligencia, para no deteriorar por nuestra culpa este ya tan imperfecto y frágil instrumento, y sin forzar la creencia.[36]

Es justamente en este momento del pensamiento de Vaz Ferreira que se produce su encuentro con el Pragmatismo, confrontado así, de manera directa, con su doctrina de la creencia graduada. A renglón seguido escribe:

"Forzar la creencia: es lo que pretendería el *pragmatismo,* nombre nuevo de una de las más viejas cosas". Es lo que pretendería tal como aparece inicialmente presentado por James en *La voluntad de creer.* Profundamente influido por diversos aspectos del pensamiento del filósofo norteamericano, admirador y simpatizante sincero de su personalidad, Vaz Ferreira se encara, empero, con el pragmatismo, para someterlo a una crítica sutil y demoledora en lo que tenía de negativo y falacioso. A la de aquel trabajo siguió la crítica de *Variedades de la experiencia religiosa* y de *El pragmatismo.* En todos sus estudios sobre el tema,[37] se movió guiado por su doctrina de la graduación de la creencia, confusamente involucrada por momentos en las oscilaciones de los desarrollos de James.

Entre otros riesgos tiene el pragmatismo el de:

...falsear el resorte de la consecuencia y disolver los preciosos instintos que nos sirven para graduar nuestras creencias. Y es por todo eso por lo que el pragmatismo (el pragmatismo propiamente dicho, en cuanto sea una

---

[36] *Conocimiento y acción,* pp. 12-3.
[37] Se hallan reunidos todos ellos en la edición de 1920 de *Conocimiento y acción.*

> novedad, y no todo lo legítimo y justo y razonable que se ha confundido con él), es, aun desde el mismo punto de vista pragmatista, inferior al... a esa otra actitud del alma que precisamente por ser la única lógica, la única moral, la única sincera, la única *posible,* no puede nombrarse con ningún *ismo.*[38]

Alguna vez se quiso nombrar a esa actitud —que era la suya— con el término eclecticismo. Se ha visto que el término escepticismo llegaba a aceptarlo y emplearlo él mismo con reservas o aclaraciones. Pero el de eclectismo lo rechaza categóricamente:

> Es interesante que la manera de pensar peor que existe se confunda tan fácilmente con la manera de pensar mejor; que la manera de pensar indirecta, que parte de lo ya pensado, se confunda con la manera de pensar directa, que sin duda podrá venir a confirmar en parte lo ya pensado, y en su caso a aprovecharlo, pero es cosa diferente y en verdad opuesta... El verdadero pensamiento, el legítimo, que no tiene nada que ver con el eclecticismo pero que superficialmente se confunde con él, consiste en pensar directamente, de nuevo y siempre de la realidad (aunque aprovechando en lo que corresponda la experiencia de los aciertos y equivocaciones de lo ya pensado).[39]

7. Razón y buen sentido. Colocado como estuvo en un punto de convergencia de las influencias de James y Bergson, corrió Vaz Ferreira el riesgo de ser arrastrado por el voluntarismo del primero o por el intuicionismo del segundo, a posiciones más o menos irracionalistas. Nada de eso hubo.

En el problema del valor de la razón —tan a lo vivo planteado en el 900, con las consecuencias que iban a seguir en la filosofía del presente— su posición es esencialmente racionalista. Sólo que su racionalismo quiere ser un racionalismo *razonable,* es decir, racionalismo de una razón con conciencia de sus limitaciones y sus dificultades, a la vez que con reconocimiento del papel que, en su esfera, le corresponde a otras facultades del espíritu. Que no

[38] *Conocimiento y acción* (Ed. 1908), p. 21.
[39] *Fermentario,* p. 74; además: *Lógica viva,* p. 263.

haya sobreestima de la razón, como en ciertos racionalismos e intelectualismos históricos contra los cuales se hace fácil la simplista crítica del pragmatismo. Pero que tampoco haya subestima de la razón, como la hay en definitiva en el pragmatismo. La graduación racional o razonable de la creencia en general, ha de empezar a ejercerse a propósito de la creencia en el valor de la propia razón.

Como actitud frente a "todos los problemas", aconseja lo siguiente:

> Procurar analizarlos por la razón hasta donde sea posible. La razón podrá llevar más o menos lejos en las soluciones; nos dará certeza en ciertos casos, posibilidades o probabilidades en otros; y en otros, todavía, únicamente la duda o únicamente la ignorancia. Además de la razón, existe el sentimiento y existe la voluntad. Debemos darles un papel legítimo, pero no combatiendo por medio de ellos a la razón.[40]

La razón podrá darnos *más o menos* la solución. Podrá llevarnos a aceptar una solución dentro de tres grados descendentes de la creencia: certidumbre, probabilidad o posibilidad. Tres grados que no habría que entender literalmente, como tres estados definidos, bien delimitados unos de otros, sino como tres principales puntos de referencia dentro de una sola gradación. Y, desde luego, la creencia correspondiente a cada uno de esos estados será distinta: más o menos fuerte. Sería ilegítimo forzar la creencia ante una simple posibilidad, o ante una probabilidad, para aceptarlas como seguridades o como certidumbres.

Pero podrá suceder también que la razón no alcance a darnos ninguna solución. Aquí habrá igualmente una gradación referida a dos grandes estados: la duda y la ignorancia. Desde la ignorancia hasta la certidumbre, la creencia remonta una serie de escalones, negativos los primeros, afirmativos los últimos. Donde la razón no proporciona ninguna creencia, o la proporciona en grados que se hallan por debajo de la certeza, no es ilegítimo tomar en cuenta otras facultades del espíritu, a condición de saber —"no forzando jamás la creencia"— que es por ellas que se determina. Resume: "La razón *no es todo:* la razón, completada por el sen-

[40] "El pragmatismo", en *Conocimiento y acción* (Ed. 1920), p. 168-9.

timiento y por la imaginación, pero nunca forzada ni deteriorada ni despreciada".[41]

En un pasaje de *Moral para intelectuales* estableció con toda precisión su rechazo del irracionalismo, así como su concepto de un racionalismo "adecuado y razonable". Actitudes con respecto a la razón:

> Primera: racionalismo absoluto: que la razón es todo, en capacidad y dignidad; que es la única facultad a cuyo desarrollo hay que atender, y la única valiosa del hombre; el "racionalismo", por ejemplo, como se exageró y unilateralizó en el siglo XVIII. Estado contrario: la reacción absoluta contra ese racionalismo, el desprecio por la razón: lo único que tiene importancia es el sentimiento, la fe, o la intuición, o las maneras de conocer místicas; lo racional, pobre, impotente, secundario o simplemente despreciable. Y, de nuevo, otra manera de ser racionalista, más modesta y más moderada, pero más justa, en que se aprecia todo el valor de la razón, aunque se reconozcan sus limitaciones. (Recordar aquella imagen de Diderot, sobre lo absurdo de que alguien, con el pretexto de que no es un sol, apagara su linterna...)[42]

Esta última manera de ser racionalista, se funda en que "la luz de la razón, no será el sol, que hay que adorar con inconsciente adoración primitiva; no: es débil, temblorosa, de alcance limitado; rodeada de penumbra, y, más allá, de una obscuridad completa, en cuyo seno muy poco podemos avanzar, ni vislumbrar; pero ése es precisamente un motivo para no dejarla apagar del todo, para cuidarla con más cariño y con más amor".[43]

Tal concepción de la razón y de su ejercicio plantea un grave problema: el del criterio de que ella ha de servirse para hacer en cada caso la justa y adecuada graduación de la creencia. Vaz Ferreira tiene una respuesta pronta: para las cuestiones de grado no hay fórmula, nadie la puede dar; la solución ha de venir por lo que se piense y se sienta en cada caso.

Pero eso no es todo. De ahí se deduce algo. Y es la apología de un *buen sentido*, especie de instinto, "no infra-lógico" sino *hiper-*

---

[41] *Ibídem*, p. 171.
[42] *Moral para intelectuales* (Ed. 1920, Montevideo), p. 204.
[43] *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza*, p. 84.

lógico" — prolongación, en suma, de la razón — que vendría oportunamente en auxilio del razonamiento estricto. No se trata para nada del "buen sentido vulgar", o "sentido común malo", ese sí, infra-lógico. Se trata de otra cosa:

> El sentido común malo, ese que con tanta razón ha sido objeto del estigma de la filosofía y de la ciencia, el que ha negado todas las verdades y todos los descubrimientos y todos los ideales del espíritu humano, es el sentido común inconciliable con la lógica: el que no admite el buen razonamiento. Pero hay otro buen sentido que viene después del razonamiento, o, mejor, junto con él. Cuando hemos visto y pesado por el raciocinio las razones en pro y las razones en contra que hay en casi todos los casos; cuando hemos hecho toda la lógica (la buena lógica) posible, cuando las cuestiones se vuelven de grados, llega un momento en que una especie de instinto — lo que llamo el buen sentido hiper-lógico — es el que nos resuelve las cuestiones en los casos concretos. Y sería bueno que la lógica no privara a los hombres de esta forma superior de buen sentido.[44]

El buen sentido hiper-lógico no es ninguna facultad superior a la razón. *Hiper-lógico:* "Siento que no es bueno este término: el que habría deseado encontrar querría decir el buen sentido *en cuanto no es contrario* al raciocinio o a la buena lógica..."[45] Tampoco es el resultado de ninguna condición *a priori* de la misma razón. Tiene su fuente en la vida, en la experiencia. "Especie de instinto lógico" lo llama más adelante.[46] "Instinto empírico" lo llama en fin:

> Faltando la experiencia, nos encontraríamos completamente desarmados en estos casos de grados, si no tuviéramos lo que se puede llamar el *instinto empírico,* esto es, una especie de instinto que sale de la misma experiencia, que es como un resumen y concentración de la experiencia, y que nos indica más o menos, que nos *hace sentir* aproximadamente cuál debe ser aquel grado más justo... El instinto empírico gana con que el razonamiento le prepare las cuestiones; el razonamiento es completado por el buen sentido hiperlógico, controlador del raciocinio... De todos modos,

[44] *Lógica viva,* pp. 163-4; además: *Moral para intelectuales,* p. 151.
[45] *Lógica viva,* p. 241.
[46] *Ibídem,* p. 238.

> será bueno que ustedes se penetren bien a fondo de esta necesidad de completar el raciocinio por el instinto experimental y por un buen sentido auxiliar de la lógica; y que comprendan al mismo tiempo que esto no es proscribir el raciocinio, ni aun disminuir su papel, sino darle el que verdaderamente le corresponde.[47]

La razón identificada con la vida, con la experiencia vital. Frente a la razón pura de la lógica formal, la razón vital de la lógica viva.

8. Los problemas filosóficos. En una concepción donde el órgano supremo del conocimiento sigue siendo la razón, pero con insistencia en todo lo que tiene de imperfecto y de frágil; donde un escepticismo de tendencia está siempre alerta para graduar las creencias en su justo punto, y aun para modificarlas ante nuevas solicitaciones de la verdad; donde el conocimiento se compara con el mar, por debajo de cuya superficie clara —el mundo de los sentidos y de la ciencia— se ve cada vez menos y al fin no se ve nada; en una concepción dominada por tan poderoso espíritu crítico, se comprende que la especulación filosófica se halle contenida y que, sobre todo, rehuya las explicaciones generales o de conjunto, de la realidad.

El pensamiento de Vaz Ferreira se halla así prevenido y previene contra la sistematización falsa o ilegítima. Naturalmente, "hay casos en que pensar por sistemas es legítimo y conveniente": allí donde se sabe todo, lo de hecho y lo de principio, y donde todo eso se puede combinar, integrar en un sistema. Pero a propósito de realidades complejas, en distintos dominios —entre los cuales el de la filosofía— la sistematización se vuelve tanto más difícil y peligrosa cuanto mayor sea la complejidad.[48]

Queda entonces la libre reflexión aislada sobre problemas considerados en sí mismos, en base a un planteo independiente. Es lo que Vaz Ferreira hace. Su pensamiento no es sistemático. Pero tampoco es aforístico, o no lo es principalmente. La verdad es que lo aforístico es secundario o accesorio en su obra. Su pen-

---

[47] *Ibídem*, pp. 240-1, 260.
[48] *Ibídem*, p. 169.

samiento es, por encima de todo, problemático: suscitado por problemas respecto a los cuales despliega en estilo coloquial —en el ensayo tanto como en la conferencia— la insólita potencia analítica de su entendimiento, replanteando, distinguiendo, señalando donde se ha errado y se puede errar, por donde se ha avanzado o se puede avanzar.

En este terreno, el escéptico de tendencia sienta una tesis afirmativa y optimista del progreso filosófico, del punto de vista de la evolución de los problemas. La tesis resulta de la comprobación de algunos hechos que pasan habitualmente inadvertidos, y cuya puesta de relieve servirá —al eliminar y prevenir confusiones— para acelerar aquel progreso. Principalmente estos dos:[49]

Un primer hecho deriva inicialmente de que "la mayor parte de los problemas filosóficos han sido planteados en una época en que las ideas sobre su materia eran todavía confusas; los conocimientos, insuficientes; los análisis, muy deficientes o completamente nulos". Luego,

> ...ese planteamiento primitivo ha determinado una orientación, una dirección según la cual han venido a agruparse las nuevas teorías y los análisis e investigaciones ulteriores. Como, casi siempre, la cuestión primera se planteaba muy simple, con dos tesis opuestas e inconciliables entre las cuales era forzoso elegir, son esas dos tesis primitivas las que han servido de núcleos para toda la cristalización posterior.

Termina de configurarse el hecho con esta observación: por virtud de lo expuesto

> ...ciertos problemas se presentan aparentemente, a pesar del tiempo transcurrido, tan abiertos, tan terminantes y tan insolubles como al principio; hasta se experimenta a veces la ilusión de que no se ha avanzado un solo paso. Pero mirando mejor, llaman nuestra atención, por una parte, la falta de semejanza de muchas interpretaciones clasificadas dentro de una misma tesis, y, por la otra, las relaciones, a veces singularmente estrechas, que unen frecuentemente a interpretaciones clasificadas dentro de las tesis opuestas. Un proceso analítico de distinciones y subdistinciones descom-

[49] *Los problemas de la libertad*, pp. 5-10.

pone hasta el infinito los puntos de vista, y nos impide afirmar absolutamente la falsedad o la verdad de ningún argumento o teoría.

Tal el hecho en todos sus aspectos. Después de establecerlo, aconseja Vaz Ferreira:

> Hay entonces un procedimiento que da resultados sorprendentes: es el de prescindir completamente del problema primitivo; estudiar los hechos y tratar de coordinar las teorías como si aquel no se hubiera planteado; y rompiendo así los lazos que las unían dejar a las ideas reordenarse naturalmente según sus relaciones lógicas... y, entonces, sorprende el camino recorrido: muchas definiciones se han precisado; muchos problemas están resueltos; han nacido otros nuevos; en cuanto al problema primitivo, lo más a menudo no hay lugar a plantearlo: se ha desmenuzado en muchos otros, o bien se encuentra que no tiene sentido preciso.

El segundo hecho deriva inicialmente de que "una misma idea es tomada en Metafísica en grados diversos de abstracción, sin que por esto se deje de señalarla con una misma palabra". Es una importante diferencia con la ciencia. "En la ciencia el grado de abstracción en que se piensa está establecido por una convención tácita. En la Metafísica habría que establecerlo en cada caso por una convención expresa; pero no se sigue así nunca este procedimiento que debería ser erigido en regla invariable".

Y termina de configurarse el hecho con esta observación: "puede creerse que casi todas o muchas de las teorías que se han sostenido en filosofía, son verdaderas en ciertos grados de abstracción, sin perjuicio de ser, en otros, falsas o desprovistas de sentido".

Fijado el hecho, señala aquí Vaz Ferreira "la necesidad para el que analiza, de distinguir con toda precisión posible, estableciendo en todo momento en qué círculo de abstracción entiende colocarse, como el músico establece, notándola previamente por una llave, la verdadera significación de los signos que van a seguir y que podrían tener más de una".

Al primer hecho lo denomina: *polarización impuesta a las ideas por el planteamiento primitivo de los problemas.* Al segundo lo denomina: *empleo de la misma palabra para expresar una idea tomada en distintos grados de abstracción.* Ambos he-

chos son muy dignos de interés, en primer lugar porque sugieren dos reglas preciosas para la discusión filosófica, y en segundo lugar porque ocultan el progreso real de la filosofía, generalizando la creencia de que no hay progreso en esta rama del conocimiento.

En el campo propio de la metafísica, Vaz Ferreira profundizó especialmente, de acuerdo con ese método, la clásica antinomia filosófica de libertad y determinismo.

9. Los problemas de la libertad. El libro *Los Problemas de la Libertad,* aparecido en 1907 (empezado a publicar parcialmente en 1903), ocupa un puesto singular, con mucho de interrogante, dentro de la producción filosófica de Vaz Ferreira. Ensayo inconcluso, es para muchos su obra cumbre, a la vez que una fundamental aportación del pensamiento hispanoamericano a la filosofía universal. Él mismo lo ha considerado su libro menos imperfecto: "es el único que intenté propiamente escribir con tiempo, con estudio, con contemplación, profundización y por eso mismo quedó menos imperfecto que los otros, pero en cambio, inconcluso".[50]

De acuerdo con su plan no llegó, ni en los agregados que recientemente le hiciera, a la discusión misma de los problemas involucrados en la cuestión. No pasó de su replanteamiento y de la mostración de las confusiones en que habitualmente se ha incurrido al tratarlos como si fueran uno solo cuando en realidad son muchos. Pero hubo ya en eso — cualquiera sea el balance definitivo de los aciertos — una potente originalidad. Consciente de ella, se ha lamentado de la práctica ineditez del trabajo, con relación al pensamiento mundial.[51]

Nos inclinamos por nuestra parte a pensar que su mayor significación reside en su carácter, ya apuntado más arriba, de génesis de la *Lógica Viva,* obra de apariencia mucho más modesta, pero que es, acaso, el fruto más sazonado y espontáneo de su plenitud mental. De todas maneras, las expresadas circunstancias, el expresado autojuicio, obligarán a prestar especial atención a este

[50] Revista *Hiperión,* Nº 122, p. 2 (Montevideo, sin fecha; década del 40).
[51] *Ibídem,* p. 3.

libro — denso y abstracto, aunque en definitiva diáfano como todo lo suyo — en los futuros estudios vazferreirianos. Nos limitaremos aquí a señalar sus grandes directivas.

Adelanta en la introducción que "la idea directriz de este libro es que en esa cuestión tradicional ha habido un progreso y se ha llegado a un acuerdo mucho mayor de que se cree; y que lo que impide ver este progreso y este acuerdo es la *inercia histórica del problema*, traducida en este caso por la tendencia a tratar muchas cuestiones distintas como si fueran una sola".[52]

La primera gran confusión que ataca, y por tanto la primera gran distinción que entiende aportar es la de problemas de la libertad, por un lado, y problemas del determinismo, por otro. "Debo acusarme a mí mismo — escribió mucho después — por haber titulado mal mi libro, que en verdad debió llamarse *Los problemas de la libertad y los del determinismo*, puesto que lo principal era distinguirlos..." [53]

Esa distinción era, en realidad, lo principal. Y derivaba de la distinción básica entre seres y actos o hechos. Es sólo a los seres que se refieren los problemas de la libertad; es sólo a los actos o hechos que se refieren los problemas del determinismo. Los problemas de la libertad o no libertad se refieren a dependencia o no dependencia de algún ser con respecto al mundo exterior a él, a lo que no es él; los problemas del determinismo o indeterminismo se refieren a la relación de fenómenos con sus antecedentes, de estados a estados anteriores.

> El término *libre,* en el sentido en que lo hemos tomado, es naturalmente aplicable a los seres. El término *determinado,* en el sentido en que lo hemos tomado, es naturalmente aplicable a los actos. Se puede, pues, en la significación que hemos dado a ambos términos, hablar inteligiblemente de seres libres o no libres; de actos determinados o indeterminados; no tendría sentido, en cambio, conservando estricta y rigurosamente esa significación, hablar, por ejemplo, de *seres determinados* o de *actos libres.*[54]

[52] *Los problemas de la libertad,* p. 10.
[53] "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo", en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias,* Nº 4, 1949, p. 24.
[54] *Los problemas de la libertad,* pp. 15-6.

Los problemas de la libertad pueden plantearse para cualquier ser o ente: para seres inorgánicos; para organismos; y dentro de éstos, muy especialmente para el hombre. Tenemos entonces los problemas de la libertad humana, que son a su vez muy diversos. Entre otros, la libertad del espíritu con relación al cuerpo; dentro del espíritu, la libertad de una parte con relación al todo del mismo: por ejemplo, libertad de la voluntad con relación a lo que no es ella (que es el verdadero problema clásico del "libre albedrío"), o libertad de la personalidad con relación a lo que no es ella. Todos estos problemas se complican todavía cuando se los considera bajo el aspecto de la *retroacción,* es decir, cuando el ser o ente respectivo es considerado no en el momento actual sino en su pasado, retroacción que puede ser entendida con mayor o menor extensión en el tiempo. (Todos los problemas de la libertad humana —los otros no siempre— se resolverán para Vaz Ferreira en el sentido de la libertad, desde que en cada caso el sujeto considerado posee actividad propia que le impide quedar sometido en absoluto a fuerzas exteriores.)

Los problemas del determinismo son fundamentalmente dos: el problema de la relación de los hechos con sus antecedentes, que involucra dos cuestiones: si todo hecho depende totalmente de sus antecedentes y si hay comienzos absolutos; y el problema de si los hechos son posibles en más de un sentido, o sea, si los posibles son ambiguos.

Después de hacer la distinción de los problemas, con una prolijidad y sutileza de las que sólo remotamente se puede dar idea en la condensación precedente, Vaz Ferreira se ocupa de mostrar las confusiones habituales, derivadas, precisamente, de no haberse partido de aquella pormenorizada distinción.

> Las confusiones son de diversas clases o aspectos. Algunas de ellas son tradicionales, clásicas, hasta el punto de haberse organizado en problemas: creaciones históricas y no lógicas; problemas espurios de la libertad, cuyo enunciado ya encierra en sí mismo, o sugiere, por equívoco, la confusión. Las otras son las confusiones innominadas: Unas veces, hay alternancia de dos o más problemas: el autor pasa de uno a otro, en el curso de la discusión, sin notarlo, y se pueden señalar esos cambios con la ma-

> yor facilidad. Otras veces la confusión es simultánea, por una mezcla grosera de sentidos. En este caso, todavía, no es difícil descubrir y demostrar el equívoco. Más lo es cuando, por ser el equívoco sutil y continuo, nuestra inteligencia percibe como un tornasoleo de sentidos distintos, y, si bien puede con relativa facilidad determinar cuáles son éstos, no puede delimitarlos bien. Hasta hay casos en que el mismo autor, sea por las definiciones que admite, o por el método que resuelve seguir, crea la confusión, o la hace necesaria.[55]

En esta tarea se detiene Vaz Ferreira, cumpliéndola despaciosamente sobre textos de muy diversos pensadores, incluso de los más grandes. La verdad es que su penetrante genio analítico y su certero instinto de percepción de las falacias, se complacen en ella. Y en eso radicará lo esencial de su contribución al asunto. Él mismo lo declara:

> Y con eso ya alcanza para sentir cuán imperiosamente se impone *repensar* la cuestión. Hacer nuevos argumentos, descubrir aspectos nuevos, es necesidad secundaria al lado de la esencial de deshacer las confusiones para poder apreciar y utilizar la obra intelectual de riqueza incomparable que, atraída por estos hermosos y vitales problemas, ha realizado la inteligencia humana.[56]

En 1949 publicó Vaz Ferreira unas *Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo*,[57] destinadas a completar su libro. Han quedado a su vez inconclusas. En ellas su pensamiento sigue dirigido o aplicado esencialmente a disipar confusiones.

10. Moral viva. Muy certeramente se ha dicho de Vaz Ferreira: "Las preocupaciones fundamentales son: lo psico-lógico y lo moral. Se puede decir que dos son los títulos de su vida: *Lógica viva* y *Moral viva*".[58]

---

[55] *Ibídem*, p. 39.
[56] *Ibídem*, p. 91.
[57] Véase nota 53.
[58] Manuel Arturo Claps, *Vaz Ferreira*, Montevideo, 1950 (apartado de la Revista *Número*, Nos. 6-7-8), pp. 26-7.

Títulos *de su vida,* más todavía que de su pensamiento o de su obra. Títulos, además, no sumados o yuxtapuestos, sino integrados en una sola y profunda manera del espíritu, donde los supremos valores lógicos y éticos se armonizan y se llaman los unos a los otros. En aquel plano "más profundo que todos, en que se *vuelve* a lo mismo: la verdad, la justicia; el amor, la caridad, la piedad; la lógica, la verdad, la justicia..." [59]

No alcanzó Vaz Ferreira a publicar un libro con el título de *Moral viva.* Pero en *Moral para intelectuales* preconiza una moral en la que "lo importante no es llegar a una escuela sino *a un estado de espíritu... un estado vivo*".[60] En seguida, en *Lógica viva,* la profundización de su psico-lógica en una determinada dirección lo llevó a hablar expresamente de una *moral viva.*[61] En fin, en *Fermentario* incluye diversas reflexiones morales con esta anotación: "Para *Moral viva*".[62]

Tres grandes ideas directrices —sin perjuicio de otras— se distinguen en esa ética viva y concreta de Vaz Ferreira: la de la imposibilidad de alcanzar soluciones idealmente perfectas para los problemas morales; la de la pluralidad de fundamentos posibles de la conducta humana; la de la interferencia de los ideales. Todas ellas abogan en contra de la sistematización en el campo de la moral.

La primera de esas ideas —imposibilidad de alcanzar soluciones idealmente perfectas para los problemas morales— deriva del hecho de que dichos problemas pertenecen a la clase de los normativos o de acción, en los que las soluciones, si es que en rigor cabe hablar de soluciones respecto a ellos, son de naturaleza muy distinta a las de los de existencia o de ser. En estos últimos se trata de saber cómo son las cosas, y eso, teóricamente por lo menos, puede determinarse sin contradicción. En aquéllos, se trata de lo que debe ser o de lo que debemos hacer, terreno en el cual es habitual el entrecruzamiento de los pro y los contra, de las ven-

---

[59] *Moral para intelectuales,* p. VI
[60] *Ibídem,* pp. 185 y 200.
[61] *Lógica viva,* p. 165.
[62] *Fermentario,* pp. 15, 17, 19, 29, 32.

tajas y los inconvenientes: en términos absolutos no hay solución.[63]

La segunda de las ideas mencionadas — pluralidad de fundamentos posibles de la conducta humana — es una consecuencia de la anterior. Es la idea clave de la ética de Vaz Ferreira. En distintas ocasiones la ha expuesto. Véase este pasaje:

> La Moral ha sido hecha hasta ahora por sistemas cerrados, cada uno de los cuales se ha condenado a no tener en cuenta más que uno solo de los factores posibles de conducta. Una teoría ha decretado: "El único factor que hay que tener en cuenta es la simpatía". Otra, "No: el único factor que hay que tener en cuenta es la utilidad colectiva". Y nos ha dicho Spencer: "El factor que hay que tener en cuenta, es el progreso". Y Guyau: "El factor que hay que tener en cuenta es la expansión de la vida". Entretanto, todos esos factores, y otros muchos más, tienen valor; y si pensamos no por sistemas sino por ideas a tener en cuenta — ¡vean ahora cómo se nos agrandó nuestro asunto! — entenderemos que el hombre sobre la tierra tiene que *tener en cuenta,* el progreso, la expansión de la vida, el placer personal, la utilidad colectiva, etc., y todavía todas las hipótesis, posibilidades o esperanzas que se relacionen con lo desconocido. Ahora ¿cómo se combina esto en la moral viva? Nadie es capaz de presentárnoslo formulado con números o con letras; pero quien sepa pensar así, aunque sin fórmulas, será quien tenga más probabilidad de que la moral le ahonde en el alma.[64]

Resulta de ahí que los fundamentos — en plural — de la acción moral, deben ser *ante todo* positivos, empíricos, concretos. "Vivimos sobre un planeta cuyo origen y cuyos destinos no conocemos, en un trozo limitado del universo que conocemos mal y más allá del cual no conocemos nada. Algunos hechos están a nuestro alcance; y, para los actos humanos, pueden proponerse diversos móviles. Esos móviles no son siempre contradictorios ni exclusivos unos de otros".[65] Pero contemplándose *además* a la metafísica. Sólo que con otro sentido: "la metafísica *debe* contribuir ampliamente para la moral ideológica y para la moral afectiva;

[63] *Moral para intelectuales*, pp. 186-7; además: *Lógica viva*, pp. 84-5.
[64] *Lógica viva*, pp. 164-5.
[65] *Moral para intelectuales*, p. 200.

pero *no tanto con teorías y con definiciones,* sino con sugestiones y con la inmensa visión de las posibilidades".[66]

La tercera idea —interferencia de los ideales— es a su vez una consecuencia de la precedente: "Nuestra moral debe contener todo eso; debe resultar de la combinación de todo eso, y a veces hasta de la interferencia, de la lucha, ¿por qué no?, de todo eso".[67]

La interferencia de los ideales da a la moral viva el carácter de *moral conflictual.* Y esta moral es la que de hecho se ha ido creando la humanidad:

> Y además correlativamente con esas interferencias de ideales, el otro hecho sobre el cual no se insiste bastante ni se reflexiona bastante, y que no está en los tratados o libros de moral: Y es que la humanidad se ha ido creando así un tipo de *moral conflictual.* Es decir: que muy pocos problemas morales pueden resolverse de una manera completamente satisfactoria; y que, si se sienten todos los ideales, generalmente hay que sacrificar en parte algunos de ellos o todos.
>
> A propósito de esto he solido emplear en cierto sentido especial la designación de — posibles — "Cristos obscuros". Se podría concebir un hombre que tuviera tanta caridad como los santos de la historia, tanto patriotismo como sus héroes, tanto amor a la ciencia como los mártires de la verdad; que tuviera todos los sentimientos en su máximo histórico, y, además, en su máximo también, los no históricos: sentimientos de familia, de amistad, todos los otros. Difícilmente podría su actitud ser histórica. Desde luego, a la historia va lo que ciertos grandes hombres hicieron; no puede ir lo que otros, quizá más grandes todavía, se inhibieron de hacer. Y sobre todo, a la historia no va lo conflictual, o irá en su caso como "contradictorio" o como "débil". Pero la humanidad recibirá el calor de esos "Cristos obscuros"...[68]

Hay ahí, como en ciertos fragmentos de *Fermentario,*[69] un juicio expresamente negativo respecto a la *historia.* Pero no hay que engañarse. La referencia es a la historia en el sentido de historiografía. En otro sentido hay en Vaz Ferreira una verdadera

---

[66] *Ibídem,* p. 198.
[67] *Ibídem,* pp. 200-1.
[68] *Fermentario,* pp. 208-9; *Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza,* p. 77.
[69] *Fermentario,* pp. 36 ss.

fundamentación historicista de la moral y de los ideales. Está implícita en el mismo citado pasaje. La humanidad "se ha ido creando" una moral superior, a través de la historia, en su sentido de devenir, desarrollo y crecimiento del espíritu. Es el verdadero significado del ensayo *¿Cuál es el signo moral de la inquietud humana?*,[70] aplicado a fundamentar de una manera original la idea del progreso moral en la historia. Ese ensayo deberá servir de base para el análisis de las relaciones del pensamiento de Vaz Ferreira con la noción de historicidad.

11. El problema religioso. A esta altura, vista su concepción de la metafísica, su doctrina de la creencia, su tendencia escéptica, están ya dados los fundamentos racionales del agnosticismo religioso de Vaz Ferreira.

Como en Rodó, se impone distinguir en ese agnosticismo, por un lado, el expreso rechazo —en él, por momentos severísimo— de las religiones dogmáticas históricas; y por otro, la defensa y apología del sentimiento religioso considerado en sí mismo. Pero este sentimiento religioso, antes que por una declarada expectativa deísta, como fue el caso de Rodó, lo ha manifestado bajo la forma de innominadas posibilidades respecto a lo desconocido trascendente.

La crítica de las religiones positivas revistió aspectos muy concretos en su ensayo *En los márgenes de "L'Expérience Religieuse" de William James*, en *Moral para intelectuales* y en *Lógica viva*. A través de esa crítica dio su contribución teórica al liberalismo librepensador, intensísimo en el país a principios del siglo. Dicho liberalismo se enorgulleció de contarlo entre los suyos, y la única vez que tuvo acción electoral, en 1910, lo hizo uno de sus candidatos a la representación parlamentaria. Sin embargo, aun en medio de esa labor crítica, se cuidó Vaz Ferreira de dejar en todo momento a salvo la legitimidad del sentimiento religioso. La honda preocupación que manifiesta a su respecto, llega a constituir un rasgo saliente de su conciencia filosófica.

---

[70] *Ibídem*, pp. 199 ss.

En *Lógica viva* aclara expresamente:

> Inferioridad de las *religiones,* cristalizadas en dogmas, ritos, creencias concretas, "revelaciones", que creen saber y explicar, etc.; no de la religiosidad, en el sentido de sentimiento de lo trascendente posible: toda clase de sentimientos, aspiraciones, deseos, temores, esperanzas, dudas, etc., que *tienen que ver con lo desconocido,* y a que corresponden estados de los más altos *a la vez racional y afectivamente.*[71]

Lo trascendente posible: posibilidad de la inmortalidad o de la sobrevivencia, posibilidad de la existencia de seres superiores.

Así como de Rodó fue Renan el supremo inspirador en materia religiosa, de Vaz Ferreira lo fue Stuart Mill. Es a las concepciones de éste que ajustó en lo esencial su idea de la religiosidad como sentimiento de lo trascendente posible, según lo explica en las páginas finales de su estudio sobre *El pragmatismo.*

Toda su filosofía religiosa se halla condensada en el siguiente pasaje:

> El estado presente de esta cuestión (y quizá será ése su estado para siempre) no da bases decisivas para una certeza, para un dogmatismo, ni positivo ni negativo. A base del conocimiento de todas las doctrinas, de todas las tendencias y de todos los hechos, lo que habrá serán diferencias individuales con respecto al grado de posibilidad o de probabilidad en un sentido o en otro; predominancia de unos argumentos y tendencias, o de los opuestos; por consiguiente, estados mentales muy diferentes, sin duda, pero a base del mismo estado de sinceridad y amplitud, de las cuales serán elementos precisamente la duda y la oscilación... Nuestra *religiosidad* — si quiere designarse con esa palabra el psiqueo vivo que nos atrae hacia los problemas trascendentales que accionan sobre nosotros desde más allá de la ciencia — debe quedar viva como una llama en espacio abierto: de esa llama, la razón es la parte externa, más clara; el sentimiento, la parte interna, más oscura y más caliente. Los dogmas son la ceniza. Quitemos la ceniza, y no dejemos ahogar la llama: el aire libre la hace oscilar pero la alimenta.[72]

---

[71] *Lógica viva,* p. 210.

[72] Conferencia *Sobre enseñanza de la filosofía;* la misma imagen en *Lecciones de pedagogía y cuestiones de enseñanza,* pp. 83-4.

12. Consideraciones finales. En las páginas precedentes nos hemos limitado a los que juzgamos aspectos esenciales del pensamiento de Vaz Ferreira, del punto de vista de la filosofía general: lo psico-lógico, lo gnoseológico, lo metafísico, lo moral y lo religioso. Y en estos mismos aspectos esenciales sólo hemos tomado en cuenta, a su vez, lo esencial: las ideas directrices, los criterios principales. Quedan fuera los ricos y variados desarrollos, el tesoro de "ideas y observaciones" —para decirlo con el título de uno de sus libros— con que cada uno de aquellos dominios se presenta a lo largo de su obra.

Pero han quedado fuera, además, otros dominios enteros de su pensamiento. Por lo menos estos tres, a los que en conjunto ha dedicado varios libros en los que para nada hemos entrado: su estética, su pedagogía, su filosofía jurídica y social. Y ha quedado fuera todavía su variado caudal de reflexiones inclasificables, rebeldes a los cuadros tradicionales de la filosofía, que tienen, si no la única, la mejor expresión en el libro *Fermentario*. Sensible a toda clase de reclamos, intelectuales, activos y afectivos, de la vida, Vaz Ferreira ha realizado el clásico ideal de la sabiduría, a través del saber que parte de la experiencia vital, en su plenitud, y regresa constantemente a ella.

La valoración crítica de la obra de Vaz Ferreira, plantea distintos problemas a quienes respiran una atmósfera espiritual creada por ella en una medida de que difícilmente se podrá tener idea fuera del Uruguay. Deberá venir por la vía de otra clase de estudios. No se ha tratado de eso aquí. Tampoco se ha tratado de exponer simplemente. Lo que se ha querido es diseñar la espina dorsal de este viviente organismo filosófico, ofrecer un esbozo de exégesis que pueda servir de introducción y de guía para su conocimiento.

1956.

EL MAGISTERIO DE VAZ FERREIRA

(Trabajo publicado en la Interamerican Review of Bibliography, *Nº 3, Washington, 1958, con motivo de la muerte de Vaz Ferreira.)*

1. Su figura histórica. En Montevideo, la ciudad donde nació el 15 de octubre de 1872 y en la que vivió los ochenta y cinco años de su vida, ha muerto Carlos Vaz Ferreira el 3 de enero de 1958. Se ha cerrado, así, un largo y excepcional capítulo en la historia del pensamiento y la educación en América.

Para los uruguayos, ese capítulo estuvo abierto hasta el último día. La muerte sorprendió al Maestro ejerciendo su célebre Cátedra de Conferencias al mismo tiempo que la dirección de la Facultad de Humanidades y Ciencias. Fuera de fronteras, en cambio, era desde hacía años una figura histórica, integrante del grupo generacional que Francisco Romero, con expresión que ha hecho fortuna, llamó de los *fundadores* de la filosofía latinoamericana.

La verdad es que, como filósofo, su obra estaba determinada desde muchos años atrás, dentro de las categorías intelectuales de la gran generación del 900. Las aportaciones que, de tanto en tanto, le hacía en los últimos tiempos, tenían el carácter de enriquecimientos o correcciones no esenciales a un material cuyo contenido y cuyo espíritu estaban ya dados en sus libros clásicos. La estructura básica de su pensamiento que quedó configurada en esos libros, es la que se ha conocido en el continente. Por ella se ha definido el perfil de su figura. Sus últimas páginas de pensador sobreviviente de sí mismo y sus numerosos inéditos, no alterarán, seguramente, aunque refuercen tal o cual trazo, las líneas de ese perfil.

Pero además de filósofo, fue Vaz Ferreira notable educador. Y es este aspecto de su personalidad el que hasta el último momento de su vida se resistió a entrar definitivamente en la historia. Entregado en cuerpo y alma a la causa de la educación, dominado, como él dijo una vez, por el "fervor de educar", se ha estado hasta el fin dirigiendo instituciones, hablando a su público,

siempre presente, siempre viviente, en una obstinación llena de grandeza. En este sentido, es recién ahora que para sus compatriotas empezará a ser una figura histórica, en la medida en que, poco a poco, se vayan haciendo cargo de que es realmente cierto que él ya no está más ahí, distante y próximo, con su mirada profunda y su cuerpo frágil y nervioso.

2. Su entrada en escena. Este hombre, al que sólo la muerte ha dado de baja en la enseñanza pública del Uruguay, en el umbral de 1958, había ingresado a ella en 1895. Y desde que ingresó, a los veintitrés años de edad, lo hizo para colocarse de golpe en un primer plano que no abandonaría más. Catedrático sustituto de filosofía, fue ya a partir de 1896 el protagonista decisivo de una fundamental reforma, que cerró una época y abrió otra en la enseñanza filosófica nacional. Más allá de los límites de la cátedra, acompañando y propiciando diversas tendencias coincidentes, esa reforma iba a proyectarse de manera profunda y duradera sobre toda la vida espiritual del país. Fue el gran giro que llevó del imperio finisecular del positivismo de escuela, al clima de libertad y universalidad del idealismo del 900. Paralelamente al mensaje literario de Rodó, el juvenil magisterio de Vaz Ferreira estableció entonces, con insólita seguridad, las bases filosóficas en que la nueva situación de conciencia se iba a fundar.

Durante veinte años, a partir de principios de la década del 70, la vida filosófica uruguaya había estado dominada por ruidosas polémicas entre el espiritualismo y el positivismo, entre la clásica escuela metafísica, en su versión francesa del eclecticismo, y la moderna escuela naturalista, en su versión sajona del evolucionismo. Cousin y su sucesor Janet, por un lado; Darwin y su sucesor Spencer, por otro. De las aulas, las polémicas habían saltado a la prensa y al parlamento, mezclándose a las luchas políticas. Después del ochenta el positivismo se había impuesto en la dirección de la Universidad y en la orientación general de la enseñanza. En 1890, una reacción de la vieja escuela desplazada tiene lugar, impulsada por el propio Presidente de la República, Julio Herrera y Obes, y una nueva cátedra universitaria de filosofía debe dic-

tarse obligatoriamente conforme al espiritualismo, para neutralizar la avasallante inspiración spenceriana de las aulas.

Fue en ese clima de dogmatismos de escuelas, de fanatismos doctrinarios, de intolerancias partidistas llevadas desde la Universidad hasta la política, que le tocó formarse a Vaz Ferreira. Sólo cinco años después del episodio del 90 llegaba él mismo a la docencia. Ese lustro, sin embargo, había sido de rápida agonía del espíritu polémico que había caracterizado a los anteriores. Las armas ideológicas, no ya del viejo espiritualismo, sino del propio positivismo, se hallaban gastadas. Este último continuaba hegemónico, pero limada ya la violenta pugnacidad con que había penetrado y se había impuesto. Los antiguos combatientes, fatigados, se habían dado una tregua que iba a ser definitiva. Es en tales circunstancias que se promueve la reforma por la que se abre de súbito la nueva época, la época vazferreiriana.

Administrativamente la reforma se ubica en 1896, año en que se cumple una revisión orgánica del plan, los programas y los textos de enseñanza de la filosofía. Fue obra de una comisión integrada por profesores del precedente ciclo polémico, pero también por el joven catedrático sustituto, que impone las directivas y redacta el informe. En ese informe declara ya Vaz Ferreira el propósito de ir a una enseñanza "sin exclusiones sistemáticas ni tendencias sectarias". Pero todo eso poco hubiera significado sin el acceso del propio Vaz Ferreira a la cátedra titular, que ocurre, por concurso, en 1897. Es a través de su enseñanza personal que, de ahí en adelante, la verdadera reforma tendrá lugar.

En pleno concurso, frente a un jurado del que forman parte los profesores de la generación anterior, los que habían sido los suyos, enjuicia con toda severidad su enseñanza, declarando "profundamente necesaria una reacción pronta y completa contra el exclusivismo y el aislamiento intelectual a que condena las inteligencias el espíritu siempre más o menos sectario de la actual enseñanza filosófica". El jurado, tanto como la Universidad entera que se agolpa para oirlo, escucha con respeto al joven maestro de veinticuatro años. Y éste prosigue: "La enseñanza de la filosofía suscita en nuestro país, a mi juicio, una cuestión de vital interés: yo creo que el profesor de esta asignatura tiene hoy, y tendrá

por varios años, una importantísima misión que procuraré hacer comprender con un ligero estudio del estado de los conocimientos y de la enseñanza filosófica entre nosotros".

Esa misión, según la explicita, es la de desterrar el arraigado y funesto error de que existen en filosofía tres grandes escuelas, llamadas espiritualismo, materialismo y positivismo, con soluciones prontas para todos los problemas, y a una de las cuales forzosamente se ha de pertenecer desde que se hace, se estudia o se enseña filosofía. Tal error ha producido en el país dos grandes males: "ha producido, ante todo, la confusión, como trataré de probarlo al probar que esa concepción es estrecha e impropia para comprender la filosofía; y ha producido, además, la intolerancia y el exclusivismo, al presentar a ésta dividida en un número fijo y limitado de teorías opuestas e inconciliables". Analiza uno y otro mal. Y a propósito del segundo concluye: "Búsquense en las revistas de hace algunos años esas discusiones filosóficas que se recuerdan a la juventud como ejemplos de amor a la ciencia y de actividad intelectual, y que lo serían mejor todavía de parcialidad dogmática, de falta de simpatía por las opiniones adversas y de exclusivismo hostil e intolerante. Permitidme que no las elogie".[1]

El proceso estaba hecho. El fallo fue acatado sin reservas. En lo sucesivo, dueño absoluto de la escena, Vaz Ferreira desplegará sin trabas su histórico magisterio. El año 1897 marca así, con el obvio convencionalismo de esta clase de precisiones, el momento justo en que la gran renovación filosófica occidental por la que se cumple, en el pasaje de una a otra centuria, la caída del positivismo, queda entronizada en el Uruguay. Paralelamente se va realizando esa renovación en toda Latinoamérica, puesta ésta a liquidar, con mayor o menor apresuramiento, con mayor o menor conflicto según los países, su general etapa positivista de las últimas décadas del siglo XIX.[2]

---

[1] "La enseñanza de la filosofía", en Anales de la Universidad de Montevideo, 1897.

[2] Véase: "Superación del positivismo en la cátedra de Carlos Vaz Ferreira", parágrafo 3 del cap. XIII de nuestro libro *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, México, 1950.

3. SU OBRA EDUCACIONAL. En el orden estrictamente educacional, la acción de Vaz Ferreira se llevó a cabo en tres planos: la cátedra, la dirección de instituciones de enseñanza pública, la teoría pedagógica.

En el primero, tres fueron sus grandes cátedras: la de filosofía en la Universidad, a la que llegó en las circunstancias históricas que se han visto y desde la cual cumplió en su hora una honda transformación de la conciencia filosófica nacional; la de filosofía del derecho en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, por la que pasó más tarde, llevando también un nuevo espíritu a esa aula que fue nuestro último reducto universitario de la escuela spenceriana; en fin, la de Maestro de Conferencias, creada por ley en 1913 para que él la desempeñara, como consecuencia de un movimiento de opinión que llegó hasta los poderes públicos de la época. A través de esta cátedra libre que atendió hasta la hora de su muerte, el magisterio de Vaz Ferreira asumió definitivamente su significación nacional, por la amplitud de los intereses intelectuales que aspiró a satisfacer y por la diversidad del público que lo escuchara. En ese público, a lo largo de numerosas generaciones, fue la juventud un sector al cual se dirigió con especial afección la palabra del Maestro.

En la acción directiva, la labor de Vaz Ferreira fue universal, abarcando las tres ramas de la enseñanza pública. Actuó ya a principios del siglo en la dirección de la instrucción primaria, en un momento en que, bajo ciertos aspectos, había llegado a detenerse el gran impulso de la reforma escolar de José Pedro Varela, realizada antes del 80; llevó a ella entonces, su constante espíritu de iniciativa, práctico y realista siempre, pese al afinado pensamiento teórico de que partía. Actuó luego en la dirección de la enseñanza media y en la de la Universidad. De ésta fue Rector en dos ocasiones, siendo en la segunda en la década del 30, levantado su nombre como una bandera, por la opinión universitaria, frente a un gobierno de fuerza que quiso atropellar la autonomía de la Casa de Estudios. Y coronando su vasta actuación de dirigente, está todavía su obra en la Facultad de Humanidades y Ciencias, por cuya creación había bregado durante varios decenios y cuya propia ley fundacional, en 1945, rindiéndole un homenaje fuera de lo co-

mún, lo designó a texto expreso su primer director. Reelegido más de una vez, en ese puesto le ha llegado la muerte.

Finalmente, la personalidad de Vaz Ferreira educador se completa en el campo de la teoría pedagógica, al que trajo el pensamiento nuevo de que el país estaba necesitado después del ciclo de los Varela, Berra y Vásquez Acevedo, nuestros grandes pedagogos de la época positivista. Aquí también cubrió todos los grados de la enseñanza. En muy diversos ensayos y conferencias, sembró ideas, sugestiones y proyectos sobre la enseñanza primaria, la media y la superior. *Lecciones de Pedagogía y Cuestiones de Enseñanza* (1918) y dos volúmenes de *Estudios Pedagógicos* (1921-1922), recogen trabajos suyos que son ya clásicos en la pedagogía americana. Pero esos tres libros están lejos de comprender la totalidad de su aportación a la doctrina educacional. Personalísimos informes universitarios de distintos períodos y, sobre todo, numerosas conferencias que andan todavía dispersas, enriquecerán un día, con varios volúmenes más, su bibliografía en la materia.

Esa triple actuación educacional de Vaz Ferreira, en la cátedra, la labor directiva y la reflexión pedagógica, a la que consagró vocacionalmente su existencia, no le impidió, sin embargo, llegar a ser el filósofo original y profundo que también fue. No se lo impidió, pese a la declaración que al final de su vida llegó a hacer al frente de uno de sus libros: "En el ejercicio de la enseñanza y en los cargos públicos que en ella desempeñé, todas mis aspiraciones intelectuales fueron dominadas y, para lo especulativo, casi esterilizadas por el fervor de educar".[3] Es que en él lo pedagógico fue una ecuación de lo filosófico. Toda su obra educacional —hemos dicho en otra ocasión— ha sido dirigida desde el núcleo o centro filosófico de su personalidad, al mismo tiempo que lo más original de su obra en el campo de la filosofía, ha tenido por esencial objetivo educar, enseñando a bien pensar, sentir y actuar.

La distinción, en su caso, entre el educador y el filósofo, resultará siempre convencional. No porque Vaz Ferreira, como filósofo, haya sido sólo filósofo de la educación, es decir, un teórico de la ciencia pedagógica que remontara ésta a sus principios fun-

[3] *Fermentario*, Ed. 1938, Montevideo, p. VIII.

damentales. Por otro motivo. Porque su pensamiento filosófico, aun el más especulativo, aun el más abstracto, respondió constantemente a una radical actitud docente de su espíritu.

Filosofó él sobre la educación, desde luego, pero además sobre muchas otras cosas. Este su filosofar sobre tantas otras cosas, estuvo, empero, vinculado siempre con la educación, sin que ese vínculo resultara de la simple circunstancia, después de todo formal, de que era en la cátedra que habitualmente se expresaba. Estuvo su filosofar relacionado siempre con la educación —así se aplicara a explorar un sector de la metafísica, el entendimiento lógico, la experiencia moral, la sensibilidad estética, los problemas sociales o el fundamento de la democracia— por el propósito esencial con que se dirigía a sus oyentes o a sus lectores. Ese propósito no era otro que el de ensanchar y fecundar su espíritu, preparándoles la razón o el sentimiento para que por sí mismos alcanzaran la verdad o el valor. No es que educar fuera para él una ocasión de filosofar. Es que, sencillamente —socráticamente— filosofar fue para él educar.

4. La gran etapa creadora. La producción filosófica de Vaz Ferreira, en forma de libro, comenzó con obras de carácter didáctico, una de psicología en 1897, otra de lógica formal en 1898.

La primera, no obstante la modestia de su título, *Curso Expositivo de Psicología Elemental,* quedará como una obra clásica en su tipo. Llenó toda una época de la enseñanza de la disciplina, con dilatado empleo en las aulas de distintos países de América. Por un error que carece de explicación, suele presentársela como un texto de "psicología experimental". Lo experimental tiene allí su sitio, pero sin ninguna exclusividad, ni siquiera primacía. Aparece, por el contrario, en justo equilibrio con los demás enfoques posibles de la realidad psíquica, incluso los problemas y teorías a través de los cuales la ciencia psicológica se relaciona con la metafísica del espíritu.

Después de la representativa *Psicología* del cubano Varona, que documenta, en los años 80, la etapa positivista en este dominio, la de Vaz Ferreira inaugura en nuestros países su renovación, aquella renovación traída por los grandes maestros del movimiento

filosófico del 900, que tan fundamental fue para este mismo movimiento. Resultó, por otra parte, decisiva para el autor. Colocado en una onda filosófica general de profunda inspiración psicologista, como fue la de su tiempo, con Bergson y James al frente, excepcionalmente dotado, además, para la percepción de lo psíquico, esa inicial inmersión en la materia psicológica creó las condiciones de su obra futura. Si bien no está ahí, todavía, su pensamiento original, ese libro, que elaboró con tanto cuidado y tanto estudio, contribuyó en buena medida a prepararlo.

En 1905 apareció el nutrido volumen titulado *Ideas y Observaciones,* en el que Vaz Ferreira recopiló un conjunto de ensayos sobre temas diversos. Varios de ellos habían sido ya publicados en revistas desde los últimos años de la década anterior. *Sobre la Percepción Métrica,* en cambio, veía allí la luz por primera vez. La extensión y significación de este trabajo, llevó a su autor, tres lustros más tarde, a editarlo por separado en volumen especial. Encierra aspectos esenciales del pensamiento estético de Vaz Ferreira, que se complementa con "Ideas sobre la estética evolucionista", otro de los ensayos incluidos en la recopilación de 1905, así como con numerosas reflexiones dispersas en el resto de sus obras.

Ideas y Observaciones resultó luego postergado por la celebridad de otros títulos vazferreirianos. Podría hablarse hasta de olvido. Esa obra, sin embargo, alcanza por sí sola para cimentar una reputación filosófica. Baste recordar que despertó la más viva admiración en Unamuno, quien se lamentaba de que el lector español de la época no pudiera encontrarla en las librerías de la península. Fue a través de ella que descubrió, con sorpresa, al pensador montevideano, cuyo entusiasta elogio hizo en más de uno de sus libros y con quien mantuvo una valiosa correspondencia.

De 1905 a 1910 corre un lustro en el que se aprieta, de los treinta y tres a los treinta y ocho años de la edad de Vaz Ferreira, lo que produjo de más personal y creador en el campo estricto de la filosofía. *Los Problemas de la Libertad* (1907), *Conocimiento y Acción* (1908), *Moral para Intelectuales* (1908), *El Pragmatismo* (1909), *Lógica Viva* (1910). Este conjunto bibliográfico constituye el núcleo fundamental de toda su obra, aquello que más cabalmente la define. Todo lo que produjo antes fue, en

cierto modo, su introducción o preparación. Todo lo que produjo después fue su desarrollo en distintas direcciones.

La metafísica, la teoría del conocimiento, la filosofía de la religión, la ética y la lógica, se hallan en juego detrás de esos cinco títulos, en una gran variedad de enfoques y temas. Y sin embargo, una profunda unidad los liga a todos imponiéndose sobre las circunstancias y la ocasión de cada uno. Por debajo de ellos, en apariencia tan diferentes, hay un movimiento único del espíritu, un mismo ritmo de la conciencia, que los crea y los relaciona. En una feliz etapa de plenitud mental, el impulso filosófico que arranca de *Los Problemas de la Libertad,* conduce sin detenerse hasta la *Lógica Viva,* enriqueciéndose e integrándose al pasar por los otros trabajos. En cierto sentido, se diría que, más que de varias obras se trata de diversos tiempos o momentos de una sola. Se diría aún, en términos que acaso a él le fueran gratos más que otros, que se trata de distintos fragmentos o apuntes para un libro futuro que no alcanzó a escribir. Llegado en plena tensión a su desenlace de 1910, aquel apasionado impulso se distiende y diversifica después, lentamente, pero siempre fiel a sí mismo, durante largas décadas.

Los Problemas de la Libertad, aparecido en 1907, comenzó a publicarse parcialmente en 1903. Constituye el ensayo metafísico por excelencia de Vaz Ferreira, sobre un asunto al que toda la vida confirió un interés de primer plano. No llegó a concluirlo. A pesar de ello, lo consideraba su mejor libro: "Es el único que intenté propiamente escribir con tiempo, con estudio, con contemplación, profundización y por eso mismo quedó menos imperfecto que los otros, pero en cambio inconcluso".[4] Para muchos es, en efecto, su obra cumbre. Creemos nosotros que ese puesto debe serle reservado a la *Lógica Viva,* de la que aquel libro fue, en cierto modo, el capítulo inicial.

El ensayo quedó, en rigor, inconcluso, aun en los agregados que le hiciera al final de su vida, acaso porque en lo realizado estaba ya satisfecho el resorte íntimo que empujó a su autor a escribirlo: el esclarecimiento y disipación de las confusiones en que ge-

[4] Revista *Hiperión,* Nº 122, p. 2. Montevideo, sin fecha (década del 40).

neralmente se ha caído al abordar la cuestión. No interesa averiguar ahora aquí, si por su parte no caía Vaz Ferreira en otras confusiones o impropiedades, tal vez evidenciadas a la luz de la ciencia física posterior. Lo cierto es que, a través de los sutiles análisis de aquellas páginas, el objetivo metafísico se va distanciando cada vez más, dominado el autor por la pasión lógica — una lógica profundamente enraizada en la psicología — que lo retiene en la inacabable tarea de mostrar planteamientos y razonamientos equívocos o erróneos. En el camino de la metafísica, el lógico constitucional se descubre a sí mismo, y su manera lógica, la "lógica viva", queda fundada. Este es a nuestro juicio el significado mayor de *Los Problemas de la Libertad.*

"La idea directriz de este libro — decía en la introducción — es que en esta cuestión tradicional ha habido un progreso y se ha llegado a un acuerdo mucho mayor de lo que se cree; y que lo que impide ver este progreso y este acuerdo es *la inercia histórica del problema,* traducida en este caso por la tendencia a tratar muchas cuestiones distintas como si fueran una sola".[5] Separar cuestiones confundidas, distinguir, analizar, he ahí su gran tarea. La distinción comenzaba ya en la formulación del asunto. "Debo acusarme a mí mismo — escribió más tarde — por haber titulado mal mi libro, que en verdad debió llamarse *Los Problemas de la Libertad y los del Determinismo,* puesto que lo principal era distinguirlos..."[6] Lo principal era distinguir unos problemas de otros; pero una vez de haberlo hecho con todo cuidado, prosigue la tarea mostrando las numerosas confusiones que han resultado de no haberse partido de aquella distinción básica.

Que esa tarea de profilaxis lógica era lo que le importaba esencialmente, lo declara él mismo, en cierto momento: "Hacer nuevos argumentos, descubrir aspectos nuevos, es necesidad secundaria al lado de la esencial de deshacer las confusiones..."[7] Esas confusiones, es en el terreno psicológico donde las persigue, apasionado cada vez más por las relaciones entre la psicología y la lógica de

[5] *Los problemas de la libertad,* Montevideo, 1907, p. 10.

[6] "Conclusiones sobre los problemas de la libertad y del determinismo", en *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias,* Nº 4, p. 24, Montevideo, 1949.

[7] *Los problemas de la libertad,* p. 91.

la inteligencia, por los problemas que suscita la fatal inadecuación entre el pensamiento y el lenguaje. Es así como en el desenvolvimiento de esta obra —y el hecho merece ser observado— se va generando lentamente la *lógica viva:* "A cada momento siento la necesidad de interrumpir mi exposición para insistir sobre esto: Los análisis, en la forma en que los hago, en la forma en que forzosamente hay que hacerlos, por medio del lenguaje, esquematizan, y presentan el estado mental de confusión, distinto de lo que es en la realidad psicológica..." [8] Al fin, aparece en esta obra por primera vez la expresión *lógica viva,* así como aquella otra que era para él sinónima: *psico-lógica.*[9]

En 1910, recogiendo un curso dictado el año anterior, publica la *Lógica Viva.* Explicaba en el prólogo que no era aquello sino el esbozo de un libro que quisiera realmente escribir, haciendo "un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales. No una *Lógica,* entonces, sino una *Psico-Lógica...*" Y en definitiva, lo que concibe "no es un libro, sino un tipo de libros que podrían escribirse en número indefinido, porque su materia es inagotable".[10]

Del punto de vista estrictamente lógico, Vaz Ferreira procedía de Stuart Mill, autoridad indiscutida en la materia, en la Universidad spenceriana en que se había formado. Pero sobre ese basamento iba a operar una concepción de la vida psíquica, que no era ya la asocianista y atomista de Mill y el positivismo en general, sino la nueva traída entre otros por Bergson y James. Aquella que refería lo psíquico, no ya a los esquemas estáticos de la materia sino a la imagen cambiante y dinámica de la vida. Esa nueva concepción, tanto como a la psicología misma, había fecundado a la teoría del conocimiento y aún a la metafísica. En Vaz Ferreira influirá especialmente en el pensamiento lógico y moral, dando por fruto una lógica *viva* y una moral *viva.* Iba a ser una particular

[8] *Ibídem,* p. 69.
[9] *Ibídem,* pp. 64 y 74.
[10] *Lógica Viva,* Ed. 1920, Montevideo, pp. 5 y 6.

expresión, en América, de aquella *filosofía de la vida,* en el sentido de vida del espíritu, de que el idealismo del 900 hizo profesión.

La intención de la *lógica viva,* su significado profundo —repetimos lo que hemos dicho otra vez— es la promoción de un nuevo modo de pensar, más amplio, más sincero, más comprensivo que el habitual, mediante la mostración de lo *concreto,* lo *vivo* del pensamiento que se agita por debajo del *esquema verbal* en que se le formula para expresarlo.

Esa labor la lleva a cabo a través de abundantes ejemplos tomados de las maneras más habituales y comunes de discurrir, que analiza con verdadera maestría, persiguiendo hasta en sus más sutiles escondrijos el verbalismo y la falacia. Desfilan así los sofismas de falsa oposición; la confusión, por un lado entre cuestiones de palabra y cuestiones de hecho, y por otro entre cuestiones explicativas y cuestiones normativas; los paralogismos de falsa precisión y de falsa sistematización; la confusión de planos mentales; la ilusión de experiencia; los riesgos y errores en el campo de las clasificaciones y las definiciones o en el valor y uso del razonamiento; las interferencias entre la psicología y la lógica de las discusiones; las falacias verbo-ideológicas.

Error, confusión, verbalismo, paralogismo, sofisma, falacia, he ahí términos profusamente reiterados para denominar a los adversarios que combate. Los busca y acosa, no en cuanto entes de razón en los cuadros abstractos de la lógica formal, sino como vivientes personajes de carne y hueso que pululan a nuestro alrededor. No es la pasión purista del raciocinio perfecto de un profesor de lógica, lo que lo lleva a ello. No es tampoco el simple deseo de volver más claro y exacto el pensamiento, por la mera eficacia pragmática de su claridad y exactitud. Sin perjuicio de eso, pero por encima de eso, lo que anhela es desarrollar e infundir un modo de pensar que *abra* los espíritus, que les dé amplitud y comprensión. Que les dé aún, autenticidad y sinceridad, desde la existencia cotidiana hasta la actividad intelectual y filosófica. Aquella lógica, que partía de la psicología, llega a ser así también —hay que subrayarlo— una ética del entendimiento. Por eso, y ahí está su alcance mayor, tenía ventanas abiertas hacia la metafísica, la filosofía de la religión y la moral.

Moral viva no llegó a ser el título de una obra de Vaz Ferreira. Pero pudo haber sido el de *Moral para Intelectuales* (1908), donde preconiza una moral que sea ante todo "un estado de espíritu... un estado *vivo*".[11] Con posterioridad, a partir de un pasaje de la *Lógica Viva,* hablará en diversas ocasiones de *moral viva* para aludir a su concepción de la moral, una concepción contraria al criterio tradicional de escuela o de sistema, resultante, en definitiva, del espíritu de su Psico-Lógica llevado naturalmente al campo de la ética. La moral, para él, debe también liberarse de las fórmulas verbales, de las teorías y las definiciones, teniendo en cuenta, por una parte, que es imposible alcanzar soluciones idealmente perfectas para los problemas morales, y por otra, que hay una pluralidad de fundamentos posibles, igualmente legítimos, para la conducta humana: "La Moral ha sido hecha hasta ahora por sistemas cerrados, cada uno de los cuales se ha condenado a no tener en cuenta más que uno solo de los factores posibles de conducta... si pensamos no por sistemas sino por ideas a tener en cuenta — ¡vean ahora cómo se nos agrandó nuestro asunto! — entenderemos que el hombre sobre la tierra tiene que *tener en cuenta,* el progreso, la expansión de la vida, el placer personal, la utilidad colectiva, etc., y todavía todas las hipótesis, posibilidades o esperanzas que se relacionan con lo desconocido. Ahora ¿cómo se combina esto en la moral viva? Nadie es capaz de presentárnoslo formulado con números o con letras; pero quien sepa pensar así, aunque sin fórmulas, será quien tenga más probabilidad de que la moral le ahonde en el alma".[12]

Filósofo de la experiencia, entiende que esos diversos fundamentos posibles de la conducta humana deben ser ante todo positivos, empíricos, concretos. "Vivimos sobre un planeta cuyo origen y cuyos destinos no conocemos, en un trozo limitado del universo que conocemos mal y más allá del cual no conocemos nada. Algunos hechos están a nuestro alcance; y, para los actos humanos, pueden proponerse diversos móviles". Los fundamentos de ese tipo, si bien tienen prioridad, no deben ser los únicos. Hay sitio también para los fundamentos metafísicos. Pero de ninguna manera en el

[11] *Moral para Intelectuales,* Ed. 1920, Montevideo, pp. 185 y 200.
[12] *Lógica Viva,* pp. 164-65.

sentido del dogmatismo apriorista tradicional: "la metafísica *debe* contribuir ampliamente para la moral ideológica y para la moral afectiva; pero *no tanto con teorías y con definiciones,* sino con sugestiones y con la inmensa visión de las posibilidades".[13] Era una forma de permanecer fiel a la experiencia, en lo que, tanto como de comprobación, tiene ella de interrogante y de expectativa.

Para esa moral, la inserción de los ideales en la realidad por la acción voluntaria de los hombres, impone opciones que son a menudo sacrificios. Los ideales interfieren en la práctica. Muchas veces luchan entre sí para hacerse sitio, y cuando se realizan, es con frecuencia a costa unos de los otros. Semejante lucha ha dado lugar, al margen de las escuelas y los tratados de moral, al margen aún de los grandes reformadores, santos y héroes — "especialistas" de tal o cual ideal — a un dramático tipo de *moral conflictual* que la humanidad se ha creado históricamente y al que no puede renunciar. A partir de *Moral para Intelectuales,* a lo largo de toda su vida, lo desarrolla Vaz Ferreira, explorando siempre la conciencia moral no separada de la conciencia psicológica, tal como ella aparece en concretas situaciones vitales.

La lógica y la moral *vivas,* si bien resumen o polarizan la rica reflexión de Vaz Ferreira del segundo lustro del siglo, no la agotan. Se expresan también en ese cuadro entre otros aspectos de su pensamiento, su filosofía del conocimiento y su filosofía religiosa. Presentes cada una en diversos trabajos de ese período, culminan en la propia *Lógica Viva,* ese libro clave cuya imperiosa disposición mental y espiritual atrae hacia sí y funde en una unidad los más variados contenidos.

En el campo del conocimiento, la posición de Vaz Ferreira fue la de un positivista emancipado. No encontrando él contradictores, no se dio en el Uruguay la típica polémica antipositivista de otras regiones del continente. Pero ella no tuvo lugar aun en su propio espíritu. Su pasaje a otras formas de pensamiento fue una superación más que un rechazo, una integración más que una ruptura. Formado en el seno del positivismo spenceriano que imperó en la Universidad de Montevideo a fines del 800, se alejó de

[13] *Moral para Intelectuales,* p. 198.

sus dogmas y sus fórmulas, trascendió sus limitaciones doctrinarias, sin abandonar, no obstante, ciertas notas fundamentales que constituyeron la parte fecunda y afirmativa del espíritu positivista.

En 1908, en *Conocimiento y Acción,* criticó con severidad a los "ingenuos positivistas" que quisieron reducir todo el saber a la ciencia positiva. En una conferencia posterior, sin embargo, habló de un "buen positivismo" que entendía ser el suyo. "Porque este término *positivismo* — decía — tiene dos sentidos: uno bueno y otro malo". El mal positivismo era "la limitación sistemática del conocimiento humano a la sola ciencia: prohibición de salir de sus límites cerrados; prohibir al espíritu humano la especulación, la meditación, y el psiqueo afectivo, a propósito de problemas ajenos a lo mensurable, a lo accesible a los sentidos. Entonces, el positivismo, así entendido, es doctrina o tendencia en sí misma inferior, y funesta en sus efectos".

Pero: "Si por positivismo se entiende no tomar por ciertos sino los hechos comprobados como tales; si por positivismo se entiende graduar la creencia, tener por cierto solamente lo cierto, por dudoso lo dudoso, por probable o por posible, lo probable o posible; si por positivismo se entiende, todavía, saber distinguir, discernir lo que conocemos bien de lo que no conocemos bien; si positivismo quiere decir sentir admiración y amor por la ciencia pura, sin hacer en su nombre, exclusiones, entonces el positivismo es posición buena y recomendable".[14] Al caracterizar así a ese "buen positivismo", caracterizaba la que era su meditada posición personal en el problema del conocimiento, sintetizada en tres palabras de ese pasaje: graduar la creencia.

Graduar la creencia: esta expresión no tiene en Vaz Ferreira nada de ocasional. Reiteradamente mentada en sus libros y en sus conferencias, es, por el contrario, la que mejor define su actitud gnoseológica. Fue en 1908 que llegó por primera vez a ella, en *Conocimiento y Acción*, al hacer su primer enjuiciamiento del pragmatismo. Surgió en su espíritu como una respuesta al "forzar la creencia" de William James. Por la personalidad y la obra de este

[14] "Sobre enseñanza de la filosofía", conferencia de 1952 que actualizaba un curso de 1914-15. (Véase nota 9 de la p. 23.)

filósofo sintió gran simpatía y mucho le debió. Pero se resistió a admitir su teoría de la verdad y el conocimiento, tal como se formula sucesivamente en *La Voluntad de Creer, Variedades de la Experiencia Religiosa* y *El Pragmatismo.* A esas tres obras de James dedicó sendos estudios, de 1908 a 1909, inseparables, ellos también, de aquel movimiento mental que lo condujo a la *Lógica Viva.*[15]

Era en estos términos que llegó entonces a su doctrina de la graduación de la creencia, en la que tanto insistirá a lo largo de toda su obra futura: "Saber qué es lo que sabemos, y en qué plano de abstracción lo sabemos; creer cuando se debe creer, en el grado en que se debe creer; dudar cuando se debe dudar, y graduar nuestro asentimiento con la justeza que esté a nuestro alcance; en cuanto a nuestra ignorancia, no procurar ni velarla, ni olvidarla jamás; y, en ese estado de espíritu, obrar en el sentido que creemos bueno, por seguridades, o por probabilidades o por posibilidades, según corresponda, sin violentar la inteligencia, para no deteriorar por nuestra culpa, este ya tan imperfecto y frágil instrumento, y sin forzar la creencia".[16]

Como ese punto de vista iba acompañado de una severísima crítica del dogmatismo, como en él se hacía un reconocimiento tan amplio de los derechos de la duda, se ha hablado a su respecto de escepticismo. Pero Vaz Ferreira observaba: "Escepticismo sugiere algo de sistemático, de seco, de estrecho también, casi de profesional; y de dogmático, sin que sea paradoja: es el dogmatismo de la ignorancia, el más incomprensible de todos. ¿Por qué hablar de escepticismo, cuando se trata de la única actitud mental en que el hombre puede conservarse sincero ante los otros y ante sí mismo sin, para eso, mutilarse el alma...?" Esa actitud que, "precisamente por ser la única lógica, la única moral, la única sincera, la única *posible,* no puede nombrarse con ningún *ismo*".[17]

---

[15] Esos tres estudios de entonces los agrupó más tarde, en 1920, en un volumen titulado *Conocimiento y Acción,* que no debe confundirse con el del mismo título que venimos citando, referido a 1908, que comprendía los dos primeros y otras piezas más.

[16] *Conocimiento y Acción,* Montevideo, 1908, p. 13.

[17] *Ibídem,* p. 21.

Con esa idea directriz de la graduación de la creencia, se relaciona en Vaz Ferreira su concepción de la metafísica. La metafísica es legítima. Es aún la más elevada forma de la actividad del pensamiento humano. Pero lo es, en tanto no pretenda tener el aspecto de claridad y precisión del conocimiento científico. Por haberlo pretendido es que la metafísica tradicional se presenta como una ilustración típica de las falacias verbo-ideológicas y del sofisma de falsa precisión. Toda metafísica que quiera tener la certidumbre de la ciencia, nos dará el error en lugar de la verdad parcial de que somos capaces. No es que el saber en uno y otro campo sea diferente por esencia. Ciencia y metafísica difieren sólo en el grado, no ya de generalidad o de síntesis, como lo sostenía el positivismo, sino de claridad y consistencia, precisión y certidumbre del conocimiento. Una vez más, graduar la creencia es aquí la solución.

Con esa idea se relaciona igualmente la posición de Vaz Ferreira en el problema de la razón. Colocado en medio de corrientes vitalistas que conducían a instintivismos, voluntarismos, antiintelectualismos y aun irracionalismos, defendió constantemente el primado de la razón en la esfera del conocimiento. Por más que esa razón deba marchar junto a la vida, sustentándose en la experiencia vital, ella ha de ser en definitiva el árbitro y el criterio de la verdad. De ningún modo, empero, una razón absolutista, como en los viejos racionalismos de la especulación apriorista tradicional. Su racionalismo, lo dice expresamente, quiere ser un racionalismo *razonable*. La graduación de la creencia debe comenzar aplicándose a la creencia en el valor y capacidad de la misma razón.

Su filosofía religiosa lleva el sello de ese racionalismo. En esta materia participó Vaz Ferreira del agnosticismo racionalista que el positivismo trasmitió a las corrientes que salieron de su seno. Militó aun en el liberalismo librepensador del 900, aunque en un plano muy distinto del que se expresaba a base de oratoria y folletería contra el clero. A él contribuyó, especialmente de 1908 a 1910, con diversas críticas a las religiones dogmáticas históricas, en las que no eludió referencias muy directas a hechos y doctrinas del catolicismo y el protestantismo. No obstante, insistía en dejar a salvo el sentimiento religioso considerado en sí mismo, como ac-

titud abierta y expectante del espíritu frente a lo desconocido trascendente. Lo trascendente *posible,* amaba decir.[18]

Ese sentimiento religioso así entendido, no se diferenciaba sustancialmente del que le inspiraban los interrogantes metafísicos. Era la atracción metafísica lo que constituía para él la religiosidad. La duda y la oscilación en este terreno, que reconoció como integrantes de un estado mental de sinceridad y amplitud, no tuvieron en su espíritu otro significado que el de dudas y oscilaciones de naturaleza metafísica. Con su incomparable arte de la imagen precisa y llena de sentido, que fue una de las notas más felices de su estilo, expresó así esa relación: "Nuestra *religiosidad* —si quiere designarse con esa palabra el psiqueo vivo que nos atrae hacia los problemas trascendentales que accionan sobre nosotros desde más allá de la ciencia— debe quedar viva como una llama en espacio abierto: de esa llama, la razón es la parte externa, más clara; el sentimiento, la parte interna, más oscura y más caliente. Los dogmas son la ceniza. Quitemos la ceniza, y no dejemos ahogar la llama: el aire libre la hace oscilar pero la alimenta".[19]

5. Su magisterio después de 1910. Después de 1910, después del intenso período que le precedió, el pensamiento de Vaz Ferreira se va a producir y desenvolver conforme a otro ritmo, en la plenitud de su madurez personal y de su magisterio histórico.

Al llegar a aquel año, su palabra y su nombre han alcanzado en el país una enorme autoridad. Es una figura nacional. En un medio dominado por los valores políticos, varias iniciativas tienen lugar para llevarlo al parlamento. Ajeno a los partidos tradicionales, llegó a ser candidato liberal en una efímera incursión electoral del liberalismo religioso, en coalición con el socialismo naciente. Pero su destino estaba en la cátedra. La ya mencionada de Maestro de Conferencias, condicionaría a partir de 1913 la naturaleza y la forma de su actividad intelectual.

Los próximos libros de Vaz Ferreira se van a integrar con la versión de conferencias dictadas en esa cátedra, en distintas épocas

---

[18] Véase: "Vaz Ferreira y el liberalismo", parágrafo 4 del cap. XVI de nuestro libro *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (en prensa).
[19] "Sobre enseñanza de la filosofía", conferencia citada.

y sobre distintos temas. Tienen ese carácter todos los que publicó en los veinte años siguientes. Si prescindimos de los que consistieron sólo en reedición o reordenación de trabajos anteriores, esos libros fueron: *Lecciones de Pedagogía y Cuestiones de Enseñanza* (1918), que ya hemos citado al hablar del pedagogo. *Sobre Propiedad de la Tierra* (1918). *Sobre los Problemas Sociales* (1922). *Sobre Feminismo* (1933). Este último recogía conferencias pronunciadas varios años atrás.

Como puede verse, el tema propiamente filosófico, dominante hasta 1910, está ausente de la bibliografía vazferreiriana en este nuevo período. Es la doctrina pedagógica, por un lado, la filosofía jurídica y social, por otro, lo que ocupa ahora su pensamiento. Circunstancias muy personales de su evolución espiritual pueden dar razón de su prolongado silencio en materia de filosofía pura. En cuanto a su orientación hacia temas de orden sociológico, se vincula muy estrechamente con la etapa histórica que entra a vivir el país, precisamente a partir de la época en que él llega a la Cátedra de Conferencias.

Esa etapa fue de acelerada transformación económica y social. Lo fue también de discusión muy viva en el terreno político y parlamentario, en torno a la acción histórica de Batlle y Ordóñez, de los grandes problemas contemporáneos planteados por los dualismos de capital y trabajo e individuo y sociedad. Desde su cátedra, Vaz Ferreira cooperó a su esclarecimiento. Lo hizo, desde luego, en un plano de doctrina, al margen de las candentes polémicas del día. Pero poniendo en sus análisis el poderoso sentido de lo concreto y el agudo criterio práctico y realista que fueron características constantes de su pensamiento. Poniendo además, y por encima de todo, el cálido humanismo de su conciencia moral, su conmovedora confianza en las que llamaba soluciones de piedad y de libertad.

La defensa de la libertad cobraría todavía, en su palabra, en su pluma, y hasta en sus actos, una significación cívica muy directa, a raíz del golpe de Estado de 1933 y sus consecuencias. El Maestro supo estar entonces al nivel de su estatura histórica, condenando la subversión y presidiendo con su nombre la resistencia moral de la Universidad. La crisis nacional de las instituciones,

coincidió con el avance en el mundo de las corrientes antidemocráticas. Reclamado por esa doble realidad, pasando de las instancias activas a las teóricas, se aplicó en su cátedra, con profundidad y con fervor al mismo tiempo, a la tarea que llamó de "recimentación de la democracia". Paralelamente desarrollaba una optimista tesis sobre el progreso moral de la humanidad, sosteniendo que, pese a las marchas y contramarchas de la especie, ese progreso es más seguro que el progreso material.

Fue en medio de esas circunstancias que en 1938 dio a la estampa un libro, el célebre *Fermentario,* llamado a ocupar en su producción un puesto singular. Como libro, es el primero, después de la *Lógica Viva* de 1910, cuyos temas se muevan en el ámbito de la filosofía general. Vaz Ferreira mismo sintió que con él regresaba a su auténtica manera de filósofo. Explicándose, le antepuso un prólogo con referencias autobiográficas, desbordante de interés humano.

Sin embargo, ese libro tan rico, tan sugestivo, no marca, como pudiera suponerse, una nueva etapa o un nuevo aspecto de su pensamiento. Desvinculado por completo del doctrinarismo filosófico contemporáneo, es un fragmento, o un conjunto de fragmentos, de aquel su intenso ciclo filosófico del segundo lustro del siglo que hemos puesto de relieve más arriba; lejanas chispas de aquel fuego. En lo que tiene de creación, es, aunque lo integren páginas de distintas épocas, un momento de la conciencia de su autor a principios del novecientos. Nada de esto retacea sus valores intrínsecos, que son muy grandes, al punto de colocarlo entre las piezas más importantes de la bibliografía vazferreiriana.

Vemos a este libro como una segunda edición "aumentada", para decirlo con la consabida fórmula de los manuales, de *Conocimiento y Acción* de 1908. Muchos de sus fragmentos figuraban ya allí. Es, por otra parte, después de aquél, el único que no tenga el carácter de versión de cursos o conferencias. Y todavía, no es propiamente, como no lo era aquél, un libro, en el sentido de desarrollo estructurado de un tema. Compuesto de notas breves, reflexiones, aforismos y algún ensayo, responde al mismo propósito que había inspirado a su antecedente: ofrecer de una manera libre,

sin sujeción a ningún plan, reacciones circunstanciales frente a hechos, experiencias o lecturas.

Proponía Vaz Ferreira en 1908 que los autores acostumbraran a dar así periódicamente, a modo de revistas personalísimas, al margen de sus libros elaborados, toda aquella parte de su pensamiento que no encajara en los marcos de éstos. Fue en función de ese propósito que echó a andar entonces dos términos llamados a hacerse famosos en el léxico vazferreiriano: *psiqueo* y *fermento,* estrechamente ligados los dos con aquella "Psico-Lógica", desdoblada en "lógica viva" y "moral viva", que por los mismos años lo ocupaba.

Siempre el inevitable desajuste entre el pensamiento y el lenguaje: "Lo que expresamos no es más que una mínima parte de lo que pensamos". Y lo que pensamos "es una mínima parte de lo que psiqueamos".[20] De ahí, para él, la importancia del pensamiento no fijado aún, captado en su dinamismo viviente, en su estado "fermental". Este último término recorre todos sus libros y conferencias, se explaya en sus doctrinas pedagógicas y al final constituye el título de su volumen de 1938, *Fermentario,* concebido como el de 1908 para recoger *"el psiqueo antes de la cristalización: más amorfo, pero más plástico y vivo y fermental".*[21]

Esta obra, que no sólo en su intención, sino hasta en su estructura y en buena parte su texto, arranca de cuarenta años atrás, resulta de múltiple interés. Se encuentran en ella muchas de las ideas fundamentales de Vaz Ferreira sobre muy diversos asuntos. Se encuentra además, en una de sus manifestaciones más depuradas, su típica manera de filosofar, rebelde al abstraccionismo, a la precisión y a la sistematización, de donde su estilo de confidencia psicológica y su forma voluntariamente fragmentaria, abierta, inacabada: el psiqueo fermental. Constituye, en fin, tanto por su contenido como por las circunstancias de su aparición, un precioso elemento de la biografía espiritual del Maestro.

En 1939, en lo que constituyó su única actuación intelectual fuera del país, dictó dos conferencias en Buenos Aires, editadas en sendos opúsculos al año siguiente: *Trascendentalizaciones ma-*

---

[20] *Conocimiento y Acción,* Ed. 1908, p. 99.
[21] *Fermentario,* Ed. 1938, p. II.

temáticas ilegítimas y *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional.*

Son excelentes muestras de su pensamiento, una en el campo de la filosofía teórica, la otra en el de la filosofía práctica. En la primera apuntó a un tema favorito suyo, el de las relaciones entre filosofía y ciencia, uniendo a las cuales concebía una riesgosa zona intermediaria frecuentada por cultivadores de uno y otro saber. En la segunda hizo la confrontación de las ideologías del mundo contemporáneo con aquellas de la época en que su generación se formó; más que las realidades históricas sociológicamente analizadas, fue el juego de las tendencias económicas, sociales y políticas, visto con criterio lógico al mismo tiempo que moral, lo que abordó allí.

Desde entonces, en el orden teórico, Vaz Ferreira se concretó a proseguir sus conferencias, con la declarada preocupación de reunir y editar las numerosas que permanecían inéditas. Llegó a dar comienzo a esa tarea que la muerte ha dejado inconclusa.[22]

6. Influencia y carácter de su obra. Por muchos motivos, el nombre de Vaz Ferreira aparece históricamente asociado al de Rodó. Forman ambos una pareja de pensadores que corresponde en el Uruguay a las que, de modo curioso, dio la generación del 900 — tomada con alguna amplitud — en varios países del mundo de lengua española: Unamuno y Ortega en España, Caso y Vasconcelos en México, Korn e Ingenieros en Argentina.

Como ellos en sus respectivos países, Rodó y Vaz Ferreira encarnan en su hora en el Uruguay un tipo de hombres de pensamiento, de vocación pedagógica en el sentido más profundo del vocablo, que fundan una forma nueva de cultura humanista y gravitan poderosamente en la evolución espiritual de la nacionalidad. Casi de la misma edad, con un año apenas de diferencia, la actuación de uno y otro fue concurrente, por las circunstancias históricas en que se movieron, por la afinidad de sus directivas

[22] Véase nota 2 de la p. 19.

ideales y hasta por la parecida naturaleza moral de sus caracteres. Un mismo tono ético, tan pleno de dignidad y de nobleza como sus propias vidas, enaltece a sus mensajes. Cada vez que el país se vuelva sobre sí mismo en el orden de la cultura intelectual, inevitablemente se encontrará, como excepcional privilegio, con sus grandes imágenes rectoras.

La influencia de Vaz Ferreira, por los terrenos en que él actuó y por lo dilatado de su vida, tuvo, desde luego, otro calado y otra extensión. Difícilmente se podrá hacer cabal idea de ella fuera del Uruguay. Y en el Uruguay mismo, no será fácil por mucho tiempo apreciarla con la suficiente perspectiva, penetrados a fondo de ella como se hallan, tantos espíritus, ambientes e instituciones. En 1952, al cumplir el Maestro ochenta años de edad, el país entero le rindió extraordinarios homenajes por intermedio de centros intelectuales, científicos y artísticos, autoridades educacionales y poderes públicos. Las dos ramas legislativas se reunieron en sesión especial para oirle una conferencia de doctrina política. No se ha dado con seguridad, en América, un caso de influencia semejante, en parte por los rasgos de la personalidad y la obra de Vaz Ferreira, en parte por las características del medio nacional, reducido y homogéneo, en que le tocó actuar.

En lo que a la obra filosófica se refiere, habrá que distinguir en ella dos grandes aspectos. Por un lado, el modo mismo de filosofar; por otro, las ideas y doctrinas que ha dejado.

Su modo de filosofar se halla configurado, más que por un método propiamente dicho, en el sentido de la lógica aplicada, por una actitud de espíritu y un estilo de expresión. Su actitud de espíritu es tal vez, de sus legados, el de aprovechamiento más universal en la incipiente cultura filosófica de nuestra América. Esa actitud fue de amplitud y comprensión, pero por encima de todo de libertad espiritual. Practicó y preconizó una reflexión con independencia de escuelas y sistemas, yendo directamente a los problemas en sí mismos, tales como la realidad los plantea. Ejemplo y lección para la inteligencia latinoamericana, tan dispuesta a filosofar partiendo de las doctrinas recibidas, que muy a menudo encierran ya "hechos", más todavía que a las soluciones, a los propios problemas.

En cuanto a su estilo de expresión, inseparable de su modo de filosofar, tiene mucho de personalísimo, derivado de su intransferible naturaleza intelectual. Fue intrínseco de ésta el manifestarse de preferencia, ya que no siempre, en forma discontinua, por reflexiones parciales, en esbozos o meras insinuaciones muchas veces, de un pensamiento que deliberadamente quedaba sin conclusión. El "psiqueo" y el "fermento pensante", que le fueron tan caros, resultaban de esa modalidad personal imposible de imitar. El hecho mismo de que la gran mayoría de sus libros sean versiones de conferencias y cursos, "libros hablados" más bien que escritos, obedece también a una exigencia íntima antes que a obligadas circunstancias materiales: era esa su más genuina y espontánea manera de comunicarse.

El fragmentarismo, el "fermentalismo" y el coloquialismo, limitaron, quizá, muchas de sus posibilidades en determinados órdenes de la creación filosófica. Pero pusieron en su obra una riqueza intelectual, una carga afectiva y un poder de incitación, en los que estuvo y seguirá estando el secreto de su enorme sugestión.

El otro aspecto de la obra filosófica de Vaz Ferreira, su contenido doctrinario, el pensamiento que aportó considerado independientemente de su modo de filosofar, está dicho ya que no se halla constituido por un sistema, y ni siquiera por teorías en el sentido tradicional de la expresión. Está constituido, puede decirse, aplicando a la totalidad el título de uno de sus libros, por un vasto conjunto de *ideas y observaciones*. Al margen de las adhesiones o los reparos que ellas puedan suscitarnos, al margen de las reposadas valoraciones críticas que habrá que hacer, debe reconocerse que forman un verdadero monumento de la cultura continental. En las páginas anteriores hemos apuntado algunas de las que hemos creído más importantes o definidoras. Apenas podrán tales apuntes sugerir una imagen de su conciencia filosófica. El pensamiento "se hiela" en los resúmenes, lo decía él mismo. Y tanto más un pensamiento como el suyo, al que no le faltó nunca el calor inalterable de su espíritu, el rítmico latido de su pulso, el acento inconfundible de su palabra viva.

París, 1958.

Este libro se terminó de imprimir en los Talleres Gráficos Barreiro y Ramos S. A., el día 31 de diciembre de 1960.

